

Tartu Ülikool
Sotsiaalteaduste valdkond
Ühiskonnateaduste instituut
Sotsioloogia õppekava

Roland Schimanski
TÕE MÕISTEST SOTSIAALTEADUSTES
Magistritöö

Juhendaja Henn Käärik

Tartu 2018

Kinnitan käesolevaga, et olen koostanud töö iseseisvalt. Kõik töös kasutatud teiste autorite tööd ja seisukohad on vastavalt viidatud.

Roland Schimanski

25.01.2018

ABSTRACT

On the Notion of *Truth* in Social Sciences

There is at least one institution in the social universe, for which the explanation of truth is imperative – science. The question of the nature of truth has become especially important in the social sciences, in part due to its outstandingly complex field of study. Therefore, the aim of this Master's Thesis is to enquire into the notion of *truth* in the social sciences, specifically how different theoretical sociologists have defined and explained truth and its role in the social universe.

In philosophy, there are four major theories of truth that are brought forth. In this Master's Thesis the question of where can sociological conceptions of truth positioned within this philosophical truth frame is asked.

The first chapter takes a look at Pitirm Sorokin's conception of truth as an eternal spiral circulation of three cultural mentalities – the sensory, the ideational and the idealist cultural mentalities. The sensory and the ideational are taken as the fundamental truth mentalities, and the idealist conception of truth as a synthesis of the two former ones.

The second chapter enquires into Michel Foucault's ideas of truth as inescapably embedded into power relations, making truth therefore also a social relation.

In the third chapter, Jürgen Habermas' theory of rational communication is analysed. For Habermas, truth is the expected outcome of an ideal debate situation where participants reach consensus about any validity claim presented in communication, with the ultimate goal of reaching truth beyond any justifications.

Finally, Pierre Bourdieu's described interplay between objective and collectively subjective truths is introduced. For Bourdieu, the latter form of truth is constituted by virtue of symbolic violence resulting in social agents' incapability of recognising objective truths. Therefore, akin to Foucault's notion of truth, these kinds of collectively subjective truths can be seen as power mechanisms constructed to sustain positions of domination. However, it is not correct to see subjectively collective truths as entirely deducable to objective truths. They can be seen as semiotic myths and therefore to at least some extent as independent constructs.

In addition, it is also enquired how are the methods of the theoretical sociologists themselves positioned within the philosophical truth-theory categories.

Finally, as the Master's Thesis belongs to what can be called theoretical sociology, the approach used is hermeneutical interpretation, specifically, the branch of hermeneutics construed by Hans-Georg Gadamer.

Keywords: truth, sociological theory, Pitirim Sorokin, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu.

SISUKORD

ABSTRACT	3
SISSEJUHATUS.....	6
1. TÕEPROBLEEMI ÜLDTEOREETILINE TELJESTIK.....	8
1.1 Tõeteooriad.....	8
1.2. Töö eesmärk ja meetod	10
2. PITIRIM SOROKIN	13
2.1. Tõe kolm palet.....	13
2.2. Lääne kriis	19
3. MICHEL FOUCAULT	22
3.1. Tõde, teadmine ja võim	22
3.2. Juhus ja võimatus ajaloos	25
4. JÜRGEN HABERMAS	29
4.1. Kommunikatiivne ratsionaalsus	29
4.2. Kommunikatiivse ratsionaalsuse olulisus	35
5. PIERRE BOURDIEU	38
5.1. Tõe topeltmäng.....	38
5.2. Bourdieu' kingitus.....	39
5.3. <i>Illusio</i> semioos.....	42
6. ARUTELU	47
KOKKUVÕTE.....	54
KASUTATUD KIRJANDUS	55

SISSEJUHATUS

ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα
εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ
ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. λέγει
αὐτῷ ὁ Πιλάτος· τί ἐστὶν ἀλήθεια;

(KATA IOANNHN 18, 37-38)

„Mina olen selleks sündinud ja selleks tulnud
maailma, et tunnistada tõtt. Igaüks, kes on
tõe seest, kuuleb minu häält.“ Pilatus küsib temalt:
„Mis on tõde?“ (Jh 18, 37-38)

Kui tavatsetakse rääkida tõe üldse, minnakse ikka jälle tagasi Juudamaa viienda, ratsanikuseisusest prokuraatori Pontius Pilatuse kuulsa küsimuse juurde, mille ta Jeesusele esitas. See küsimus pole lihtsalt kuulus, see küsimus on ka kurikuulus. See küsimus on saanud kõikide tõe kohta küsitud küsimuste küsimuseks, omamoodi ürgküsimuseks, arhetüübiks. Saksa loetumaid filosoofe Friedrich Nietzsche on seda küsimust hinnanud koguni ainsa fraasina, mis Uut Testamenti rikastab, kujutades ühtaegu nii selle kriitikat kui põrmustajat, sest tõega polevat Uuel Testamendil vähimat pistmist.¹

Ent ühtlasi on see küsimus ülimalt tähenduslik: tõenäoliselt ei saa me kunagi teada täit tõe selle tõe järele esitatud algküsimuse kohta. Kõigepealt pole lõpuni kindel, kas sellist küsimust on üldse kunagi küsitud. Kõnesolev stseen esineb üksnes Johannesel, Matteuse, Markuse ja Luuka evangeeliumites seda pole. Teada ei saa sedagi, mis keeles küsimus esitati, kui see tõepoolest esitati. On arvatud, et tõenäoliselt ei osanud Jeesus kreeka keelt (Renan 1870: 19), rääkimata ladina keelest. Teiselt poolt on vähe usutav, et Pilatus tundis aramea keelt, mis oli tol ajal Juudamaal põhiliseks suhtluskeeleks. Samas puuduvad piiblis igasugused vihjed selle kohta, nagu võinuks Pilatuse ja Jeesuse vestlust vahendada

¹ Nietzsche (1930, lk 234-235): „Der vornehme Hohn eines Römers ... hat das Neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Wert hat, – das seine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: „was ist die Wahrheit?“

tõlk. Ja veel üks huvitav tähelepanek. Kui Pilatus taolise küsimuse esitas, oli see ilmselt retooriline –evangeeliumi tekstist nähtub, et vastust sellele ta ei oodanud.

M. Bulgakov on oma apogrüüfiks kujunenud kultusromaanis „Meister ja Margarita“ esitanud Pilatuse kuulsa küsimuse kohta originaalse versiooni. „Mistarvis ometi oled sina, hulkur, turul rahvast üles ässitanud, rääkides tõest, millest sul aimugi pole? Mis on tõde?“ Nagu Uues Testamendis, on ka siin Pilatuse küsimus retooriline. Ent erinevalt Johannese evangeeliumist saab Pilatus siin oma küsimusele vastuse: „Tõde on kõigepealt selles, et sul valutab pea, ja valutab nii tugevasti, et meelegi on su hüljanud ning sa mõlgutad surmamõtteid“ (Булгakov 2015: 558). Jeesuse vastuses on tõde on omandanud konkreetse, ehkki läbinisti mängulise iseloomu. Siiski, nagu võib hiljem töö käigus tõdeda, ei lahenda tõe konkreetne loomus kaugeltki tõega seotud küsimusi.

Pole kahtlust, et tõde kuulub nende väheste mõistete hulka, mida ajaloo vältel on lõputult tarvitatud ja kuritarvitatud. Praktiliselt iga päev küsime või küsitakse meilt, kas miski on tõsi või tõene. Intuitiivselt hoomame, et jutt käib mingi väite vastavusest tegelikkusele, ehk: kas miski on „tõe-poolsest“ nii, nagu keegi väidab?

Ühiskondliku tööjaotuse raames on vähemasti üks sotsiaalne institutsioon, mille tegevuse tähtsaimaks sihiks on tõe selgitamine. See on teadus. Ühel või teisel määral on iga teadlane olnud, on, ja jääb ka tulevikus seda eesmärki teenima. Mõistagi pole see lihtne, tihti on see koguni ohtlik. Erinevatel aegadel on erinevad poliitilised režiimid, sh demokraatlikud, püüdnud teadlasi panna rääkima tõde, mis pole tõene (vrd Orwelli Tõeministeerium). Sellistel puhkudel tasuks sotsiaalteadlastel ikka meenutada neid suuri, kelle jaoks teaduslik tõde on olnud elu mõtteks ja olemise viisiks. *Das Wahre ist die Wahrheit*. „Tõene on tõde“, nii on Max Weber veel surivoodil kinnitanud (Jaspers 1932: 73). See pole tautoloogia, vaid kõige otsesem viide teadlase missioonile.

1. TÕEPROBLEEMI ÜLDTEOREETILINE TELJESTIK

1.1 Tõetooriad

Kaasaegne teadusfilosoofia tunneb mitmeid erinevaid tõetooriaid, millest märkimist väärivad ennekõike neli.

Korrespondentsiteooria on vanim ja tuntuim tõetooria, mille juured ulatuvad Aristotelese ja Aquino Thomaseni. Põhimõtteks on: tõesed on väited, mis on vastavuses tegelikkusega; ehk: tõde seisneb asja ja mõistuse vastavuses, *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Sellise lähenemise raames tähendab tõde asja ning tunnetuse kooskõla. Tõde on sel juhul samastatud õigsusega (*Richtigkeit*) (Heidegger 2004: 178-180). Korrespondentsiteooria on olnud populaarne reaalteadlaste ning marksistliku ja positivistliku orientatsiooniga sotsiaalteadlaste hulgas. Kõnealust tõekäsitlust iseloomustab üsna hästi Karl Marxi tuntud 2. Tees Feuerbach'i kohta: „Küsimus, kas inimese mõtlemine on esemeliselt tõene, pole mingi teoreetiline, vaid *praktiline* küsimus. Praktikas peab inimene tõestama oma mõtlemise tõesuse (*Wahrheit*) st tegelikkuse, jõu ja siinpoolsuse (*Diesseitigkeit*). Vaidlus praktikast isoleeritud mõtlemise tegelikkuse või mittetegelikkuse üle on puhtalt *skolastiline* küsimus“ (Marx 1998: 20). Kõigi eelduste kohaselt mahub korrespondentsiteooria raamesse olulisel määral ka Max Weberi tõekäsitus (vrd Weber 2010: 135-136). Ka Émile Durkheim on teaduslikust tõest rääkinud selle reaalteaduslikus tähenduses (*représentations-vérités scientifiques*) kollektiivsete ettekujutuste (*représentations collectives*) erivormina (Durkheim 1977), jättes samaaegselt eluõiguse ka kultuuri relativistlikult põhjendatud mütoloogilistele tõdedele (*vérités mythologiques*). Seega on kõik kolm sotsioloogia suurimat klassikut ühel või teisel määral identifitseeritavad korrespondentsiteoreetikutena.

Konsensusteooria (*Konsenstheorie der Wahrheit*) on viimastel kümnenditel esmajoonel saksa teadusruumis populaarsust kogunud tõetooria. Tekkis see vastukaaluna loodusteaduslikule etalonile orienteeritud positivismile ühiskonnateadustes. Loodusteadused tunnistavad teatavasti tõesteks ennekõike kaht tüüpi lauseid: vaatlusel põhinevaid empiirilisi ning *ex definitione* tõeseid analüütilisi lauseid (nt „lumi on valge“). Sotsiaalteadustes on taoline lähenemine tõele raskesti kohaldatav ning seetõttu kujuneski

välja tõekäsitlus, mis teeb panuse arvamuste konsensussele. „Meie jaoks väljendab tõe ideed argumentatsioonipõhise kogukonna enam mitte vaidlustatav konsensus“ (Apel 1998: 145). Mõtet laiendab Habermas: „Kui mõistaksime „konsensus“ all suvalist juhuslikult sündinud üksmeelt, ei sobiks ta ilmselt tõe kriteeriumiks. Seepärast on „diskursiivne lunastus“ (*diskursive Einlösung*) normatiivne mõiste: üksmeel, milleni tahame diskursuse kaudu jõuda, on üksnes *põhjendatud konsensus*“ (Habermas 1973: 239).

Üksnes parimal argumendil rajanev konsensus on harva saavutatav. Praktikas on taoline konsensus tihti osutunud illusoorseks st on tegelikult põhinenud mittetäielikul informatsioonil. Viimane asjaolu on teinud võimatuks parima argumentatsiooni kasutamise, mis omakorda ongi tinginud konsensusse näilise iseloomu. Reeglina langetatakse otsused aga lihtsalt majoritaarsest põhimõttest lähtuvalt. Ehkki selline menetlus näib esmapilgul mõistlik, kätkeb see olulisi riske. „Ajalooliselt võttes on kõik „õiged“ ideed nii poliitikas, filosoofias, religioonis kui teaduses olnud algselt vähemuse ideed. Kui mingi idee väärtuse üle oleks otsustatud enamuse põhjal, elaksime senini koobastes“ (Fromm 2005: 332).

Koherentsiteooria. Põhipostulaat: tõeseks võib pidada ainult selliseid väiteid, mis on kooskõlas teiste üldtunnustatud väidetega. Tuntumad esindajad on neopositivistideks peetavad Otto Neurath ja Carl Gustav Hempel. Vaatamata *prima facie* lihtsusele on koherentsiteoorial vähe järgijaid. Põhjused selleks on nii tehnilise kui loogilise iseloomuga. Kõigepealt, võttes arvesse asjaolu, et suur osa sotsiaalsete agentide (laenates Bourdieu terminoloogiat) poolt esitatavatest väidetest on empiirilist laadi, tekib ometi näiliselt triviaalne küsimus nende tõesusest, st kuidas eristada tõeseid protokoll-lauseid mittetõestest (Hempel 1989: 105). Tõele au andes vaevab sama küsimus ka tõe korrespondentsiteooriat. Teiseks, mingi uurimisvaldkonna raames võib tekkida mitu teooriat, mis kõik koosnevad loogiliselt mittevastuolulisest väidete süsteemist. Kui eeldada, et tõene saab olla ainult üks teooria, tekib paradoksaalne olukord: tõestatavalt vale teooria koosneb loogiliselt koherentsetest st tõestest väidetest. Kolmandaks, koherentsiteooria kätkeb endas ilmselt *circulus in definiendo*’t. Põhipostulaadist tulenevalt on tõesena määratletavad need väited, mis on koherentsed. Koherentsust omakorda saab aga määratleda üksnes suhtena tõeste väidete vahel st tõesuse kaudu.

Neljandaks, mõneti seondult teise punktiga, väidete koherentsus/kooskõla lubab tõese tervikuna esitada, legende, saagaid, muinasjutte jms.

Pragmatistlik tõeteooria. Esindatud peamiselt ameerika filosoofide William James'i, Charles Sanders Peirce'i ning John Dewey' poolt. Kujutab endast suurel määral katset sünteesida korrespondentsi- ja koherentsiteooriat, lisandades siia idee produktiivsetest uskumustest. „Põhiuskumus“: tõesed on need uskumused ja veendumused, mis töötavad, st mis on kasulikud praktilise tegevuse orientiiridena (James 1950: 283-290).

Magistritöös uuritakse: a) milliseid sotsiaalseid tõesüsteeme autorid peavad vajalikuks eristada; b) kas ja kuidas on Sorokini, Foucault', Habermasi ja Bourdieu' arusaamised tõest seotud üldtoodud põhiliste tõeteooriatega. Ühtlasi esitatakse küsimus, kas on võimalik eelistada mingit tõeteooriat teisele st kas on võimalik põhjendatult väita, et üks tõeteooria on tõesem kui teine?

1.2. Töö eesmärk ja meetod

Töö eesmärk. „Tõe mõiste sotsiaalteadustes“ on loomulikult sedavõrd fundamentaalne teema, et igasugune katse seda magistritöö tasandil käsitada saab olla mõeldav üksnes võimalikult kitsas raamistikus.

Käesoleva magistritöö *eesmärgiks* on *tõe mõiste täpsustamine sotsiaalteadustes*.

Sellest eesmärgist lähtuvalt on töös võetud vaatluse alla nelja autori seisukohad ning püstitatud järgmised **uurimisülesanded**:

1. Analüüsida Pitirim Sorokini tõekäsitlust.
2. Analüüsida Michel Foucault' tõekäsitlust.
3. Analüüsida Jürgen Habermasi tõekäsitlust.
4. Analüüsida Pierre Bourdieu' tõekäsitlust.
5. Esitada võrdlev ülevaade vaadeldavate autorite tõekäsitlustest.

On selge, et ka selliselt sõnastatud uurimisülesanded on ülimalt mahukad ning seetõttu saab töös piirduda üksnes kõige olulisemate asjakohaste tekstidega.

Meetod. Teoreetilise kallakuga sotsiaalteaduslikus uurimuses on keskseks meetodiks paratamatult *tõlgendamine* (*die Deutung; interpretation*). Magistritöö tugineb olulisel

määral hermeneutilise tõlgendusteooria väljapaistva esindaja Hans-Georg Gadameri seisukohtadele.

„[Maailm] on raamat, mille teksti on jumal oma käega kirjutanud ja mida uurija on kutsutud lahti shifreerima, või vastavalt, oma tõlgitsusega loetavaks ja mõistetavaks tegema.“ (Gadamer 2002: 255). Teisisõnu, maailm on seletust nõudev entiteet. Maailm ei eksisteeri sõltumatult interpretatsioonist. Sellest järeldub aga, et tõlgendamine ei ole pelk protseduur, mida võib, kuid ei pea läbi viima, vaid tegu on maailmas-olemise alusega: „Interpretatsioon moodustab maailmas-olemise (*In-der-Welt-Sein*) algupärase struktuuri“ (Gadamer 2002: 253).

Tõlgendamine tähendab kõnelusse astumist sellega, keda me mõista soovime (Gadamer 2002: 246), kusjuures arvestada tuleb alati ajastuspetsiifikaga. Viimast võib nimetada ka horisondiks. See on „vaatering, mis hõlmab ja kätkeb kõike, mis on ühest punktist nähtav.“ (Gadamer 1997: 198) Hermeneutilise situatsiooni väljatöötamine tähendab seega „õige küsimushorisondi kättevõtmist küsimuste jaoks, mis meie ette asetuvad, kui me seisame silmitsi varasemast pärituga“ (*ibid.*).

Gadamer eristab hermeneutilise meetodi kolme tasandit (Gadamer 1990: 312):

1. subtilitas intelligendi (*das Verstehen*) – mõistmine;
2. subtilitas explicandi (*das Auslegen*) – seletamine;
3. subtilitas applicandi (*das Anwenden*) – rakendamine.

Seejuures rõhutab Gadamer, erinevalt oma eelkäijatest, rakendamise tähendust. Iga tekst on ajalooline st oma aja produkt. Ent iga järgnev tõlgitsus ei tähenda pelgalt teksti kodeeritud minevikulise tähenduse rekonstrueerimist, vaid ka võimaluste otsimist selle rakendamiseks tõlgendaja kaasajale. Seega ületab teksti tähendus alati tema autorit ning mõistmine pole üksnes reproduktiivne, vaid ka produktiivne tegevus (Gadamer 1990: 301). Hermeneutiline ring (*der hermeneutische Zirkel*) – osade mõistmine tervikust lähtuvalt ning *vice versa* – ei ole seejuures *circulus vitiosus* ega *circulus in demonstrando*, vaid mõistmist edendav spiraal. Selline spiraal kujutab endast dialoogi astumist tekstiga, milles toimub teksti tähenduse ning tõlgitseja maailmas-olemise mõistmise pidev revideerimine. Teksti lugedes oleme alati juhitud eelarvamustest (*vorurteil*). Olles teksti läbi lugenud, visandame endale sellest (olemuslikult keelelise) skeemi, mis pretendeerib

tekstis sisaluva terviktähenduse mõistmisele. Samas võimaldab teksti lugemine revideerida eelarvamusi, et teksti ikka paremini mõista. Seega kujutab hermeneutiline ring endast „inimelus orienteerumise ja keelelise vastastikuse mõistmise põhitingimust“ (Tool 2002: 466) Siiski on Gadamer omistanud ehk ülemäärast kaalu tekstile iseendas, autori intentsiooni arvelt.

Idee, et tõlgendaja dialoogi tekstiga võib suunata tekst, on teatud piirini kahtlemata mõistlik, ent seda ei tohiks üle tähtsustada. Seepärast on käesolevas töös Gadameri käsitlust toetatud Eric Donald Hirsch'i seisukohtadega, kes on teinud sammu tagasi Schleiermacheri ning Dilthey suunas. Naalduvalt viimastele on Hirsch taasrõhutanud autori mõtte/taotluse selgitamise tähtsust. Autori intentsiooni taastamine on igasuguse tõlgendamise lahutamatu element. On raske ette kujutada, et uurijat ei huvitagi õigupoolest, mida nt Bourdieu oma tõekäsitluses silmas pidas kollektiivselt subjektiivse ja objektiivse tõe all (Bourdieu 1994: 180-181). Tekib küsimus, milleks autor üldse teksti kirjutas? Usutavasti mitte pelgalt selleks, et tekst kedagi kuidagi „kõnetaks“, pole tähtis, mil viisil.

Ühtlasi on Hirsch seisukohal, et autori poolt tekstile omistatud mõte (*meaning*) on ajas muutumatu invariant, mida tuleb rangelt eristada tähendusest (*significance*), mille omistab tekstile iga uus tõlgendaja (kaasa arvatud autor ise), tulenevalt iga uue tõlgenduse aluseks olevatest ning ajas muutuvatest väärtushinnangutest (Hirsch 1967: 7-9).

2. PITIRIM SOROKIN

2.1. Tõe kolm palet

Pitirim Sorokin kuulub kahtlemata nende sotsioloogia teoreetikute hulka, kelle käsitlus sotsiaalsest universumist on tsükliline. Teised tuntumad tsükliteoreetikud on ajaloo filosoof Oswald Spengler ja ajaloolane Arnold J. Toynbee, kes olid ka autori kaasaegsed. Ent tsüklilise perspektiiviga ka sarnasused piirduvad – Sorokini teooria erineb viimastest oluliselt.

Kui Spengleri ja Toynbee käsitluse elementaarihikuks on kultuur (Toynbee tähistab sama asja sõnaga *tsivilisatsioon*) ning kultuurid läbivad oma arengus alati kindlat *sünd—areng—allakäik—häving* skeemi, siis Sorokini fookus on teine. Võttes küsimuse alla tõe tähenduse läbi ühiskondliku ajaloo, annab ta lugejale midagi võrdlemisi unikaalset, mida võiks nimetada mitte kultuuride, vaid pigem ideedeajaloo või kultuurimentaliteedi tsükliliseks käsitluseks. Sorokin räägib sellest, kuidas tõe on mõistetud ning kuidas selleni on erinevatel aegadel eri kultuurides püütud jõuda.

Kui Toynbee ja Spengler piirdusid kõikidele kultuuridele omase „eluloo“ kirjeldamise ja seletamisega, lähtudes kultuuride jagamisest enam-vähem üldaktsepteeritud viisil, siis Sorokin kirjeldas kultuuri ajaloolist teisenemist kolme faasi või mentaliteedi kaudu,, milleks on meeleline, ideatsionaalne ning idealistlik kultuuritüüp, mis spiraalselt kordudes üksteist vastastikku välja vahetavad (Sorokin 2017: 83, 84) . Tegu on muidugi ideaaltüüpidega, reaalsuses kujutavad kõik kultuurid segu nendest kolmest, kusjuures üks tüüp domineerib. Lisaks võib veel mainida, et ka teoreetikute haare on olnud erinev: kui kaks esimest käsitlesid, või vähemalt proovisid seda teha, kõiki maailma (kõrg)kultuure ajaloos, siis Sorokin piirdub peaaesjalikult Vahemere kultuuride ja nende otseste järeltulijatega.

Tasub mainida, et Sorokini käsitluse plussiks tuleb kindlasti lugeda asjaolu, et autor, erinevalt paljudest teistest sotsioloogia teoreetikutest nagu näiteks Habermas ja Luhmann, kuulub nende väheste hulka, kes oma teooriat on suutnud siduda empiiriliste andmetega, mis omakorda annab kindlasti juurde teooria tõsiseltvõetavusele.

Vaatleme lähemalt kolme erineva kultuuritüübi paiknemist aja teljel. Teatavasti pole Sorokin ise sellist hädatarvilikku ülevaadet teinud ning seetõttu on tegemist tõlgendusega. Esitatud kronoloogilised piirjooned on mõistetavalt tinglikud nagu igasuguste taolist tüüpi periodiseeringute puhul (Käärik 2017: 330):

1. Esimene, Kreeka nn „tume aeg“, aastad 1200 eKr – 900 eKr. *Meeleline*.
2. Teine, Kreeka arhailine ajajärk, aastad 900 eKr – 500 eKr. *Ideatsionaalne*.
3. Kolmas, Kreeka klassikaline ajajärk, aastad 500 eKr – 320 eKr. *Idealistlik*.
4. Neljas, hellenistlik Kreeka; Rooma, aastad 320 eKr – 400 pKr. *Meeleline*.
5. Viies, aastad 400 – 500. *Raskesti määratletav*.
6. Kuues, katoliiklik keskaeg, aastad 500 – 1200. *Ideatsionaalne*.
7. Seitsmes, renessanss, aastad 1200 – 1400. *Idealistlik*.
8. Kaheksas, üleminekuperiood, aastad 1400 – 1500. *Raskesti määratletav*.
9. Üheksas, uus- ja uusim aeg, aastad 1500 – tänaseni. *Meeleline*.

Iga faasi eristab oma tõekontseptsioon, -kriteeriumid ja -allikad ning sellest tulenevalt ka maailmapilt. Aistinguline tõde on läbi meeletaju omandatud tõde; ideatsionaalne tõde on meelteülene, jumaliku intuitisooni ja ilmutuse tõde, Sorokin nimetab seda ka usutõeks (Sorokin 2017: 85). Kolmas, idealistlik tõde, on kahe eelmise süntees.

Aistinguline, nagu öeldud, on meeletajuga omandatud tõde (Sorokin 2017: 84). Sellises süsteemis on kõige tähtsamaks tõe tagajaks kogemus. „Lumi on valge“ on tõene, nagu Sorokin näite toob, siis ja ainult siis, kui meeleline kogemus lubab meil kinnitada, et lumi on tõesti valge. Sorokin näeb siin olukorda, kus isegi loogika, mis peaks küll tegelema *a priori* analüütiliste tõdedega, on allutatud meelelisele, ehk *a posteriori* kogemusele. Kuivõrd Sorokini veendumuse järgi elas tema ajastu veel meelelises tõesüsteemis, täpsemalt selle viimases, dekadentsi staadiumis, ei tasu imeks panna sellele perioodile omast põlgust metafüüsika vastu, mis ilmnes nii kontinentaalse kui analüütilise filosoofia ridades. Tuletagem meelde Jaques Derrida rünnakuid metafüüsikale kui immantentselt paraoksaalsele distsipliinile ning Rudolf Carnapi argumenti „välistest“ küsimustest, mille kohaselt metafüüsilised teadmised jäävad nõ mõistmise kastist välja ja on seega kõik vastamatud; samuti Willard Van Orman Quine'i rünnakut (loogilise) analüüsi kui sellise võimalikkusele üldse. Täielikult ei ole umbusk metafüüsikasse taandatud tänase päevani, kui pidada silmas, et Ted Sider, üks tänapäeva juhtivaid metafüüsikuid, pidas vajalikuks

oma raamatu *Four-Dimensionalism* (2001) eessõna täita selgitustega, miks on aja ja ruumi metafüüsiline uurimine üldse õigustatud. Metafüüsikaga tegeledes aga selgub, et distsipliin on sisuliselt taandatud teadusfilosoofiaks või vaidluseks sõnade tähendustest.

Teiseks aistingulise faasi omapäraks on tehnoloogiliste leitudiste ning teaduslike avastuste arvu kasv. Sorokin toob ära mõlema kasvu kohta sagedustabeli ajastute kaupa, mis osutab, et neil perioodidel meelelise kultuurimentaliteedi alla kategoriseeruvatel perioodidel Lääne ajaloos on selliste leiutiste arv olnud tõepoolest suurem kui teistel ajastutel (Sorokin 2017: 90). Teisalt ei defineeri ta, mida ta tehnoloogiliste leitudiste või teaduslike avastustega täpsemalt silmas peab ega avalda ka oma uurimismetoodikat, mis argumendi kaalu paratamatult kahandab.

Sorokinil paigutub viimane idealistlik periood 13-ndasse ja 14-ndasse sajandisse (*Renaissance*). Viimane meeleline kultuurifaas saab alguse 16-ndast sajandist, mil leiutiste ja avastuste arv hakkab Läänes kiiresti kasvama (*ibid.*). Kui rakendada Toynbee kultuuritsüklite mudelit Oktsidendile (von Wright 1996: 101), paigutuks renessanssi Lääne tsivilisatsiooni *time of troubles* ehk allakäigu periood, mis markeerib kultuuri arengu murdepunkti. See periood kestab tavaliselt 400 aastat, millele tüüpiliselt järgneb veel *ca* 400 aastat „vananaiste suve“, mis omakorda lõpeb kultuuri kokkuvarisemisega. *Time of troubles* kujutab Toynbee süsteemis endast rivaalitsevate riikide vahelist sõdadeperioodi, mis Lääne Euroopa kontekstis oleks võinud kulmineeruda maailmasõdadega. Neile järgnev „vananaiste suvi“ kujutab endast universaalriigi teket ja sellega kaasnevat rahulikku mandumise perioodi. Seejärel kultuur variseb kokku ja hakkab hukkuma. Kui seda raamistikku proovida ühildada Sorokini tõekultuuridega, jõuame huvitava järelduseni: ideatsionaalset tõe tüüpi kujutav kõrgheskaeg oli Lääne kultuuri tegelik (loomeline) kuldajastu (Toynbeest lähtuvalt) ning 13.-14. sajandist alanud idealistlik üleminekuperiood aga markeerib languse ning hääbumise algust. Kusjuures, siinkohal tasub tähele panna, et üheks „vananaiste suve“ silmapaistvaks omaduseks pidavat olema petlik kujutelm, et elatakse kuldajastul, kuigi tegelikult midagi uut ei looda (Toynbee (2003) ptk-d 21-23).

Aistingulise kultuuritüübi viimaseks omaduseks, või täpsemalt öeldes paratamatuks tagajärjeks, on meelelise teadmise kaldumine relativismi. See asjaolu tuleneb meelelise

tõekontseptsiooni sisemisest loogikast, mille kohaselt mistahes väite tõesuse või vääruse määrab ära kogemus:

Sellise tõesüsteemi kaugem tagajärg on temporalistliku, relativistliku ja nihilistliku mentaliteedi väljakujunemine. Meeltega tajutav maailm on lakkamatu voolamise ja muutumise seisundis. Selles ei ole midagi muutumatut – isegi mitte igavest Kõrgeimat Olendit. (Sorokin 2017: 98)

Näib, et selline tõekontseptsioon surub peale või kehtestab oma eripärase elulaadi, kus aeg, täpsemalt öeldes olevik, mängib väga tähtsat rolli: „omanda võim, populaarsus, kuulsus ning kasuta soodsat silmapilku, sest kahmata saab ainult olevikus olemasolevaid väärtusi“ (*ibid.*). Ühelt poolt toob see kaasa nõudmise järjest ekstreemsemate naudinguvormide jaoks. Kriminaalid, perverdid, gansterid jms kangelased tulevad moodi (Käärik 2017: 332). Tasub lisada, et see seletab muu hulgas ka Foucault ja Zhizheki teooriate, mis keerlevad perverssuse ja kõige muu deviantse ümber, äärmist populaarsust teatud akadeemilistes ringkondades.

Teisalt aga muutub see hetk, mis algselt kujutas endast meelelise mentaliteedi eksisteerimise alust, järjest ebaolulisemaks, kuivõrd muutuste tempo järjest kiireneb. Et elutempo kiirenemise toob muuhulgas kaasa ka eelpool mainitud leiutiste sagenemine, mis omakorda on tingitud kõige aistinguliselt koetava väärtustamisest, siis järeldeb sellest, et üleminek hetke nautimiselt selle kaotamisele on meelelise kultuuritüübi arengu paratamatu tagajärg.

Relativism ja kõrgemate väärtuste kadumine viib aga omakorda selle juurde, mida Weber nimetas sihiratsionaalseks käitumiseks – tõene on see, mis on hetkel kasulik. Sellest tuleneb aga tõe enda haihtumine: ei saa hukka mõista Hitlerit ega Stalinit, saab vaid hinnata kuivõrd kasulik oli nende tegevus püstitatud eesmärkide jaoks (Sorokin 2017: 117). Seega järeldeb, et meeleline tõesüsteem on lõppkokkuvõttes ennasthävitav, pretendeerides algselt ainuõigusele kogu tõe hoomata, viib ta välja relativismi, sealt nihilismi ja tõe kaobki peost. Just sellesse punkti oli Sorokini väitel 20. sajand jõudnud. Sajand, mis kujutas endast meelelisele kultuuritüübile nii iseloomulikku lõppfaasi – üleüldist väärtustekriisi.

Mis on selle kriisi tekitanud? Sorokin esitab kaks meelelisele süsteemile omast vaeleusaama: esiteks pettekujutelm, et meeleline tõe on ainuvõimalik tõe vorm.

Siinkohal on tegemist eksitusega, mis näib olevat omane kõigile kolmele tõesüsteemile, nimelt ainult oma süsteemist lähtuva tõe tunnistamine. Teiseks pettekujutelmaks on uskumus, et maailma ideedeajalugu on lineaarselt arenenud järjest puhtama meelelise tõe tunnetamise poole (Sorokin 2017: 105). Empiirilised andmed aga näitavad, et toimub kolme tõesüsteemi tsükliline vaheldumine ja et ühte lineaarset liikumist meelelise tõe poole Lääne ajaloos toimunud pole.

Lõputust ringlusest tulenevalt ei saa ükski tõesüsteem olla täiuslik. Siinkohal aga tuleb tunnistada, et kuigi kirjeldav statistika on sellise argumendi jaoks vajalik, ei saa see olla tema väite jaoks piisavaks tõenduseks. Ringlus iseenesest veel ei välista seda, et üks neist võiks tõene olla. Tuletagem siinkohal meelde Odysseust, kes jumalate poolt karistatult eksles enne kojujõudmist 10 aastat mööda Vahemerde sihitult ringi. Ent see ei tähendanud veel, et Ithakat või õige teed selle saareni, poleks olemas olnud. Pigem tuleb rääkida välistest jõududest, mis kojujõudmist takistasid. Odysseuse puhul Poseidoni viha, tõe puhul muud tegurid, näiteks võim.

Foucault'd ja Bourdieu'd lugedes jõuame arusaamale, et on naiivne arvata nagu ainsaks inimeste või kollektiivide käitumist motiveerivaks teguriks on nende siiras soov tõeni jõuda. Vähemalt sama tähtsat rolli mängivad võimu- ja domineerimissuhted, mis meie motivatsioone moonutavad või võimendavad. Toogem näide: feministlikud liikumised vaevalt ainult puhast tõe taga ajavad. Sellised liikumised soovivad samal määral saada ka legitiimseks, see tähendab, saavutada mingisugune võimupositsioon. Samamoodi eksisteerivad võimusuhted ka sotsiaalsete universumite siseselt. Sellised taotlused hakkavad aga paratamatult rohkem või vähem moonutama seda, kuidas tõe ja tõepüüdlust näha.

Autor tundub järeldavat, et ükski tõesüsteem ei hõlma kogu tõe, iga tõesüsteem hõlmab killukest tõe:

Tõesti, on võimalik näidata, et teadmiste iga allikas – meeled, mõistus ja intuitsioon – võimaldab mitmekülgse reaalsuse tõepärasest tunnetamist. (Sorokin 2017: 106)

Võib eeldada, et meeled = aistinguline tõesüsteem, mõistus = idealistlik ning intuitsioon = ideatsioonaalne tõesüsteem.

Ent jätkem see küsimus ja liikugem ühe teise, märksa tähtsama probleemi juurde. Nimelt kolme Sorokini välja pakutud tõesüsteemi omavahelise suhestumise küsimuse juurde.

Ideatsionaalne tõde on erinevalt aistingulisest absoluutne, see on „jumalik tõde“, mis on tõene **sõltumata** meeleliselt tajutud informatisoonist (Sorokin 2017: 103). Siia kuuluvad keskaegsete skolastikute tööd, kelle katsed ratsionaalselt maailmast aru saada, aitasid välja töötada tänapäeva teaduse ja formaalloogika ning, kellele vastandumise kaudu tekkis naturaalfilosoofia, millest hiljem kasvas välja *science*. Meenutagem, kuidas Sorokin vastandas hilis-Rooma mõtlejate meelelist tõesüsteemi kristlikult ideatsionaalsele, tuues näiteks Tertullianuse: *credo, quia absurdus est*. Tegemist on nii sotsioloogiliselt kui kultuurisemiootiliselt märgilise sündmusega. See märgib üleminekuperioodi ühelt tõesüsteemilt teisele, aistingulise ja ideatsionaalse tõe omavahelise lepitamatu võitluse viljana. Seda väidet ei tasu tõlgendada selliselt, et kristlik usk oma olemuselt on absurdne või ebaratsionaalne, vaid, selliselt, et meelelise tõe seisukohalt ei olegi võimalik ideatsionaalseid tõdesid mõista:

Selles ütluses on nimetatud kokkupõrge meisterlikult sõnastatud. Mis on võimatu ja vale meelelisest seisukohast, võib olla võimalik ning täiesti tõene ristiusu seisukohast, ja vastupidi (Sorokin 2017: 86).

Ääremärkusena tasub siiski mainida, et lahtiseks jääb, kuidas Sorokin seletab Aristotelese ja Platoni vahelisi radikaalseid filosoofilisi erinevusi, kes küll olid enam-vähem kaasaegsed ja elasid mõlemad samas kultuuriruumis, kus üleminekuperioodi toimumas ei olnud.

Ent arvestades kogu pessimismi, millega Sorokin kahe tõesüsteemi vahelist suhet kirjeldas, väites isegi, et need on teineteisega kokkusobimatud (Sorokin 2017: 85), muutub seda kummalisemaks autori järeldus, et kõik tõesüsteemid peaksid omavahel sulanduma ja ainult nii on võimalik kogu tõde tabada (Sorokin 2017: 106). Väide on seda tähelepanuäratavam, et autor lõpetab fatalistliku noodiga: „...ja nõnda kestab loov 'igavene tsükkel' nii kaua, kuni jätkub inimajalugu“ (Sorokin 2017: 131).

Õelduga seondult jääb mõneti selgusetuks idealistliku tõefaasi roll kogu süsteemis. Ühest küljest näib Sorokin väitvat, et kõigis kolmes korraga peitub tõeline tõde (Sorokin 2017: 106), teisalt aga defineerib autor idealistlikku tõde kui aistingulise ja meelelise sünteesi (Sorokin 2017: 84). Kui väita, et mõlemas peitub tõde, võiks sellest järelduda, et

„tõelise tõe“ avaldub sünteesis: meeleline + ideatsioonaalne = idealistlik. Sellisel juhul olekski idealistlik faas see periood kultuuriajaloos, mil tõeline tõde on kättesaadav. Seega ringleksid tõesüsteemid selliselt: pooltõde → tõde → pooltõde. Sellisel juhul jääb aga selgusetuks, miks ikkagi taandutakse tõesest pooltõesese faasi.

2.2. Lääne kriis

Analüüsi käigus tõdeb Sorokin, et Lääne praegune tõesüsteem on jõudnud ületamatusse kriisi ning seisab valiku ees:

Nagu teistegi ühekülgsede tõesüsteemide puhul, on empirismi siseomased jõud sepistanud lõpuks iseenda hävingu. Lääne kultuur on teelahkmel. Tal tuleb valida, kas oma iganenud ühekülgselt tõekontseptsioonist kinni hoida, või korrigeerida oma piiratust, võttes uuesti kasutamisele teised süsteemid. Esimene valik tähendaks, et ta minetab igasuguse loovuse, muutub täiesti võimetuks ja kivineb fossiiliks. Teine valik võimaldab taas kehtestada tervikliku ning adekvaatsema tõe ja väärtuste süsteemi (Sorokin 2017: 131).

Sellest lõigust tuleks välja tuua kaks olulist aspekti. Esiteks ilmneb, et iga tõesüsteem on määratud iseennast hävitama. Seega väidab Sorokin, et hukutavaks teguriks saab mitte niivõrd konflikt uue tärkava ning eelmist asendava süsteemiga (nt konflikt varakristliku ja vana-rooma kultuurilise mõtlemise vahel), kuivõrd sisemine ammendumine. Seega siis mitte ekso-, vaid endogeensed mõjurid. Seda muutust pole võimalik vältida, isegi kui välised tingimused jäävad samaks“ (Sorokin 1957: 633). Aja jooksul kultuuritüübid ammendavad oma potentsiaali, ei vasta enam inimeste olulistele elulistele vajadustele ning peavad paratamatult asenduma uuega. Ükski kultuuritüüp pole loomevõimeliselt lõputu. Vastasel korral oleks ta ainus ja igavene. Klimakteeriumi saabudes vastav kultuur kas tardub või lülitub ümber uuele vormile.

See lubab ühest küljest seletada, miks kõnesolevad kolm faasi üksteist välja vahetavad ning sama süsteem kunagi ei kordu, teisalt aga surub peale fatalismi: näib, et ka Sorokini tsüklite juures kehtib range Toynbee kirjeldatud seaduspära: (kultuuritsükli) sünd-areng-kokkuvarisemine-häving. Siinjuures võib küll Sorokini toeks öelda, et kokkuvarisemise või hävingu staadiumis on Lääne tsivilisatsioon ka teiste tsükliteoreetikute arvamist mööda. Toynbee'd juba ülal mainisin. Spengler ennustas Lääne siirdumist *caesarism*'i umbes aastal 2000, sealt edasi *ca* 200 aastat kestvat sügisperioodi ja sellele järgnevat

Õhtumaade kollapsi (Spengler 2012a: 644). Tänapäevastest tsükliteoreetikutest on I.Wallerstein (2000) ennustanud kapitalistliku süsteemi kokkuvarisemist selle sajandi keskel.

Teisalt jääb aga õhku küsimus – kui kolme tõesüsteemi vaheldumine on determineeritud st paratamatu, siis kuidas tõlgendada väidet, et Lääne kultuur seisab „teelahkmel“? Mida tähendab väide, et „tal tuleb valida, kas oma iganenud ühekülgselt tõekontseptsioonist kinni hoida, või korrigeerida oma piiratust, võttes uuesti kasutusele teised süsteemid“? Kas seda, et kolme kultuuritüübi ja vastavalt ka kolme tõesüsteemi vaheldumine polegi paratamatu? Seda, et kultuuritüüpidel on võimalik „valida“ tulevikustsenaariume?

Nn „teelahkme“ probleem tõusetub veel teiseski tähenduses. Sorokini jaoks paistab kultuuritüüpide vaheldumise kindel kord Oktsidendis ning Vahemeremades (*meeleline* → *ideatsionaalne* → *idealistlik*) olevat paratamatu tõsiasi. Meelelisele kultuuritüübile, milles me oleme (ning mille kriisi tunnistajaks oleme), ei saa järgneda idealistlikku. Idealistlik tüüp kätkeb mäletatavasti kahe põhitüübi elemente, mis moodustavad dünaamilise sümbioosi. Ent meelelise kultuuritüübi põhielemendid, sh tõesüsteem, on oma arengu *lõppstaadiumis* sedavõrd degenereerunud, et nende kooseksisteerimine tärkava ideatsionaalse tüübi põhiväärtustega on võimatu. Seega saab meeleline faas lõppeda üksnes põhjaliku sotsiaalse kataklüsmiga, meelelise asemele astub ideatsionaalne, meelelisele vastandunult ning meelelisest puhtal kujul (Sorokin 1957: 697-698).

Ülejäänud areaalides võivad küll teoreetiliselt kohata ka teistsugust rütmi. Senised uuringud Hiina, India, Babüloonia ja Egiptuse kohta on tuvastanud siiski sama mustri. „Meie ajastu kriisi“ alguses kinnitab Sorokin:

Me näime olevat kahe ajastu piiril: suurepärase eilse sureva meelelise kultuuri ja loova homse saabuva ideatsionaalse kultuuri piiril. Me elame, mõtleme ja tegutseme särava kuuesaja aasta pikkuse meelelise päeva lõpul ... Aga pärast seda ootab arvatavasti uue suure ideatsionaalse kultuuri koit, et tervitada tuleviku inimesi (Sorokin 2017: 17).

Ometi võib Sorokinit tähelepanelikult lugedes tõlgendada ka teistmoodi: Lääne tsivilisatsiooni edasine saatus on lahtine, ees võib oodata nii ideatsioon kui idealism:

In accordance with my diagnosis and prognosis ... the central process for the last few decades has consisted in: a) the progressive decay of sensate culture, society,

and man; and b) the emergence and slow growth of the first components of the new –ideational or idealistic –sociocultural order (Sorokin 1957: 703).²

Algne veendumus seni teostunud rütmi *meeleline* → *ideatsionaalne* → *idealistik* maksvuses õhtumaade jaoks tundub olevat kadunud. Jättes ukse lahti idealistikule stsenaariumile läheb aga kaotsi järgnevuse kindel kord. Ja loogiliselt võttes ei ütle valik ideatsionaalne või idealistik suurt midagi: meelelise asemele ei saaks meeleline nagunii tulla (Käärik 2017: 335). Seega ei saagi täpselt teada, milline tõesüsteem meid ees ootab.

Kokkuvõtvalt. Sorokini tsükliteooria raames eksisteerib kaks suurt tõde –meeleline ehk empiiriline ning üle-meeleline ehk religioosne tõde. Neist esimest võib nimetada ka teaduslikuks tõeks, mis meelelise faasi lõpus ning iseäranis sotsiaalteadustes, on „süvenevalt viljatu“. Nn empiirilised sotsiaalteooriad ei suuda ühiskondlikku arengut prognoosida. Prognoosida ei suuda aga seetõttu, et ei suuda seletada (Sorokin 2017: 126-127).

Ehkki Sorokin suutis lõppkokkuvõttes empiirilisi andmeid teooriaga pretsendenditult siduda, andes originaalse panuse sotsioloogilise teooria varamusse ja sotsiaalse tõe olemuse mõistmisse, jääb ta samas mõneti kättesaamatuks. Pole selge, kuidas kultuur peaks siduma erinevaid tõesüsteeme, kui ükski neist ei hõlma tõde täielikult, ent ometi on kaks süsteemi kolmest teineteist välistavad ning kolmas on esimese kahe süntees. Samuti jääb selgusetuks, kas elame fatalistikus ringkulgemises või saame midagi teha, et asjade käiku muuta.

² Kooskõlas minu diagnoosi ja prognoosiga ... on viimaste kümnendite keskne (arengu)protsess seisnenud: a) meelelise kultuuri, ühiskonna ja inimese jätkuvas allakäigus; ja b) uue – ideatsionaalse või idealistliku – sotsiokultuurilise korra esimeste osiste ilmunises ja ja aeglases kasvus.

3. MICHEL FOUCAULT

3.1. Tõde, teadmine ja võim

Michel Foucault on 20. sajandi mõjukamaid ja mõistatuslikumaid mõtlejaid. Tema sotsiaalfilosoofilisele pärandile pühendatud käsitluste maht ületab tuhandeid kordi pärandit ennast. Seejuures pole küsimus aeg-ajalt ehk mitte niivõrd Foucault' püstitatud küsimuste keerukuses kuivõrd autori taotluses teha lihtsast keeruline. Eneseiroonilises ja pihtimuslikus võtmes küsib autor:

Kas Te pole kindel selles, millest räägite? Kas Te tahate uuesti muutuda, võtta uue seisukoha küsimuste suhtes, mida Teile esitatakse, öelda, et vastuväited ei sihi tegelikult üldse selle koha suunas, kust Teie kõnelete? Kas Te valmistute jälle ütleva, et Te pole ealeski olnud see, kelleks olemist Teile ette heidetakse? Kas valmistate endale juba varuväljapääsu, mis laseb Teil järgmises raamatus hoopis mujal pinnale kerkida ja pilgata nii nagu praegu: ei, ma ei ole seal, kust te mind otsite, ma olen siin ja naeran teie üle (Foucault 1969: 28; Foucault 2005b: 23–24).

Foucault' tööde keskseteks märksõnadeks on *teadmine*, *võim*, *subjekt*, *tõde*, viimane omakorda kõige kaalukam. Tuleb nõustuda autoritega, kes peavad Foucault'd esmajoones *tõe* ajaloolaseks, mõtlejaks, kes kirjutas tõe ajalugu. Sellest tulenevalt võib tema loomeperioodi liigendada kolmeks: 1960ndad – fookuses teadmise ja tõe vahekord; 1970ndad – peateemaks võim ja tõde ning 1980–1984 – subjekti ja tõe suhted (Tamm 2011: 403). On mõistagi vaieldav, milline neist perioodidest avab enim Foucault' tõekäsitlust. Jättes viimase küsimuse esialgu lahtiseks, tohib kindlasti tõdeda, et kõige tuntumad ja originaalsemad on tema ideed tõe ja võimu vahekorrast, seega siis 1970-ndatel öeldu ja kirjutatu. Sellest omakorda kõige olulisem on intervjuu aastast 1977, mille tähendust on käesoleva töö autori arvates seni pigem alahinnatud. Esitan sellest väljavõtteliselt tähtsama (Foucault 1977: 25-27):

L'importante, credo, è che la verità non è al di fuori del potere, né senza potere. La verità è di questo mondo; essa vi è prodotta grazie a molteplici costrizioni. E vi detiene effetti obbligati di potere.
Ogni società ha il suo regime di verità, la sua „politica generale“ della verità:
• *i tipi di discorsi cioè che accoglie e fa funzionare come veri;*
• *i meccanismi e le istanze che permettono di distinguere gli enunciati veri o falsi;*
• *il modo in cui sanzionano gli uni e gli altri;*

- *le tecniche e i procedimenti che sono valorizzati per arrivare alla verità;*
- *lo statuto di coloro che hanno l'incarico di designare quel che funziona come vero.*³

Samas intervjuus viib Foucault tõe temaatika veel laiemasse ajaloolisse konteksti, tuues välja tõe „poliitilise ökonoomia“ viis olulist tunnusjoont (Foucault 1971: 25-26):

1. Tõde on keskendatud teadusliku diskursuse vormi ning seda tootvate institutsioonide ümber.
2. Tõde on allutatud pidevale majanduslikule ja poliitilisele survele, sest nii majanduslik tootmine kui poliitiline võim vajavad teda.
3. Tõde on eri vormides tohtu levitamistöö ja tarbimise objektiks.
4. Tõde toodetakse ja edastatakse mitmete suurte majanduslike aparaatide kontrolli all (ülikool, armee, massimeedia etc).
5. Tõde on põhiteguriks kõigis poliitilistes debattides ja sotsiaalsetes konfliktides.

Enesekriitilises võtmes leiab Foucault, et tema öeldu võib tunduda ehk liig segase ja ebamäärasena, sest on välja pakutud ennekõike hüpoteesina. Seepärast püüab ta esitada oma seisukohad mitte kindlate väidetena, vaid ettepanekutena, propositsioonidena, „mis võiksid sobida tulevaste katsete või proovide tarvis“.

1. Tõe all tuleks mõista reeglipäraste menetluste hulka tootmise, jaotuse, ringluse, seaduste ja lausungite funktsioneerimiseks.
2. Ringluse kaudu on tõde seotud võimustusüsteemidega, mis teda toodavad ja ülal peavad; võimuavaldustega, mille vooluringi ta genereerib ning mis teda omakorda saadavad ja uuendavad. Tõde „režiim“ (*regime della verità*).
3. See režiim pole pelgalt ideoloogilise ega pindstruktuurilise (*sovrastrutturale*) loomuga; see on olnud kapitalismi tekke ja arengu tingimuseks.
4. Probleemiks pole seega inimeste „teadvuse“ muutmine, vaid tõe tootmise poliitiline, majanduslik ja institutsionaalne režiim. Probleemiks on teada saada,

³ Usun, tähtis on see, et tõde ei eksisteeri väljaspool võimu, ilma võimuta (...). Tõde on sellest ilmast; ta on loodud tänu mitmesugustele sundustele. Ja esineb siin võimu poolt ettenähtud vormides. Igal ühiskonnal on oma tõerežiim, oma „üldine poliitika“ tõe jaoks:

- vastuvõetavad diskursuste tüübid, mis kehtestatakse tõestena;
- mehhanismid ja institutsioonid, mis võimaldavad eristada tõeseid lausungeid väärast;
- menetlus nii ühtede kui teiste jõustamiseks;
- tehnikad ja protseduurid, mida peetakse sobilikeks tõe tuvastamisel;
- statuut nende tarvis, kel on voli määrata, mis on tõene.

kas on võimalik rajada uus tõepoliitika (*sapere se è possibile costituire una nuova politica della verità*).

5. Pole tarvis kätte saada kõikide võimustusüsteemide tõde, sest tõde ise ongi võim. Tähtis on tõde lahti harutada majanduslikest ja kultuurilistest hegemooniavormidest, milliste raames ta funktsioneerib.

Kui Foucault üldse võiks kuuluda mingisse koolkonda, siis kõigepealt ehk sellesse, mida tavatsetakse nimetada kontinentaalseks sotsiaalfilosoofiaks. Saanud mõjutusi Friedrich Nietzsche'lt, ütles Foucault lahti ainsa objektiivse tõe ideest, mis on vaatlejast sõltumatu ja mida võib maailmas range meetodika abil *avastada/tuvastada*. Vastupidi, leidis autor, igal tõel on oma (sotsiaalne) ajalugu, eksimuste ajalugu, iga „tõde“ saadab alati terve müriaad eksimusi, viise kuidas *ei jõutud* tõeni. Seetõttu avaldub tõde autori arvates ainult läbi oma ajaloo ehk genealoogilise uurimise. Nagu ütleb Foucault: tõe küsimus ise moodustab eksimuste ajaloo (Foucault 1971: 79).

On tarvilik tähelepanu pöörata asjaolule, et kuigi Foucault oli hariduselt filosoof, on tema haare märksa laiem, ulatudes nii ajaloo kui ka sotsiaalteaduste valda. Ise on Foucault pidanud end eeskätt tõe ajaloolaseks (Tamm 2011: 403; Käärrik 2013: 238), ent alates esseest „Nietzsche, genealoogia, ajalugu“ kerkib esile problemaatika, mis on sotsioloogiliselt iseäranis huvitav: tõe ja võimu vahekord. Ülalviidatud intervjuus on Foucault andnud veel ühe tõe määratluse:

Tõde ei tähenda minu jaoks mitte kogumit tõeseid asju, mis tuleb avastada või omaks võtta, vaid kogumit reegleid, mille järgi tõene lahutatakse väärast ja liidetakse tõesele võimu spetsiifilised avaldused (Foucault 2011: 260).

Siin tuleb selgelt esile Foucault' erinevus analüütilise filosoofia traditsioonist. Tõde ei ole triviaalne lauseomadus, vaid muutub teatud tüüpi sotsiaalseks suhteks. Sellest tulenevalt ei ole tõel jumalikku loomust. Veelkord: tõde on sellest ilmast; ta on loodud tänu mitmesugustele sundustele. Just see tunnistus *resp* ülestunnistus teeb Foucault' käsitlemise sotsioloogiliselt huvitavaks ning käesoleva magistritöö teema tarvis möödapääsmatuks.

Tõe loomise juures mängivad võtmerolli momendid, mida Foucault nimetab sündmusteks. Sündmused on hetked, kus vanad jõuvahekorrad purunevad ja moodustuvad uued. Foucault väidab, et need sündmused ei ole üksteisega loogilises järgnevuses, vastupidi,

need on hajutatud puhtjuhuslikud hetked ajas, mis muudavad võimuvahekordi. (Foucault 1971: 80)

Siit tuleb esile ajaloo tähtsus. Tõde on ajalooline nagu kõik muugi (Foucault 1971: 87). Selles osas toetub Foucault suures osas Nietzsche'le (2006), kelle järgi on ajaloovälise, igavese tõe otsimine tulutu tegevus. Vastupidiselt, järeldas Nietzsche, igasugune tõde on ajalooline ja seetõttu tuleb ka tõe otsimist alustada ajaloolistest sündmustest. Sellist uurimisviisi nimetas ta genealoogiaks. Foucault võtab samuti genealoogia kasutusele, kuid Foucault' jaoks ei ole tegu enam niivõrd meetodiga asjade olemuse uurimiseks kui võrd *taktikaga* globaalsete tõemehanismide vastu võitlemiseks (Foucault 1980: 85).

3.2. Juhus ja võimatus ajaloo

Küsimus, mis Foucault'd lugedes kindlasti kerkib, on vahekord kolme seisukoha osas, mida autor esindab. Esiteks, subjektid on täielikult võimu institutsioonide või domineerimisvahekordade poolt distsiplineeritud, millest teiseks järeldub, et ajalugu kui võimuvahekordade muutumise ja nende samade võimu artikuleerivate kehade ajalugu on ilma võimaluseta (Foucault 1971: 91). Selles viimases seisukohas on taaskord selgelt näha Nietzsche (2006) mõju, kes eristas orjalikku ja isanda mentaliteeti, kus viimane sisaldas lootuse, et asjad oleksid võinud minna teisiti, täielikku tagasilükkamist. Ent kolmandaks on ajalugu Foucault jaoks ka juhuse täringumäng. Nagu ta ise väljendub:

Efektiivne ajalugu (*wirkliche Historie*) teab vaid üht kuningriiki, kus on ainult paratamatuse raudne käsi juhuse täringuid veeretamas. Juhus on liisu tõmbamine ja panuse suurendamine, iga kord üritades juhusest jagu saada võimutahtega (Foucault 1971: 88).

Tekib küsimus, mida tähendab, et ajalugu on ühtaegu juhuslik ja võimaluseta? Näiliselt tundub selline väide vastuoluline. „Müstikat“ lisab asjaolu, et Foucault vaikib seal, kus ta peaks asjakohaseid mõisteid piiritlema. Juhus ja paratamatus on teineteist välistavad mõisted. Juhuslikkus eeldab tinglikkust: kui midagi juhuslikult toimus, ei saanud see olla paratamatu, sama juhuslikult oleks võinud see juhtum juhtumata jääda.

Seega, miski ei saa korraga olla paratamatu ja juhulik. Skeptik võiks küll nõustuda (aga ei pruugi) Foucault' ja Nietzsche'ga selles, et ajalugu on paratamatuste ajalugu, ent

väidaks edasi, et paratamatused on tingitud põhjuslikkust väljendavatest seadustest. Maailm on põhjuslikult determineeritud ning need põhjuslikud seadused dikteerivad, et kui esineb mingusugne põhjus p , siis sellele peab paratamatult järgnema tagajärg q . Kuivõrd kõik siiani teadaolevas maailmas on omavahel kausaalses suhtes ja pole alust arvata, et midagi kerkib maailmas üles ilma põhjuseeta, siis ei mahu juhus pilti. Seega pole paratamatus ja juhus omavahel ühildatavad, kuna üks näib eeldavat kausaalseid seadusi, teine aga välistab need.

Foucault' seisukohalt lähtub esitatud võimalik arutlus valest eeldusest. On väärt käsitada maailma põhjuslike suhete jadana. Vastupidi, maailm on eksimuste, valearvestuste, prognoosimatute sündmuste ajalugu (Foucault 1971: 81). Determineeritusele ei ole ruumi. Nüüd aga osutub võimalikuks juhuslikkus ja paratamatus väga hästi ühte mahutada: Foucault ei taha öelda, et p on paratamatu ja juhuslik, vastupidi, ta ütleb, et *p juhuslikkus on paratamatu*. Kui seda selguse huvides formaalloogilisse keelde tõlkida, siis Foucault ei väida mitte $\Box p \wedge \Diamond p$, kus \wedge tähistab konjunktsiooni, vaid $\Box \Diamond p$. Seega Foucault väidab, et maailm *ei ole* põhjuslikult suhestatud, vaid vastupidi, maailm on juhuslike sündmuste jada ja see juhuslikkus ise on paratamatu.

Nagu eelpool mainitud, on sündmused võimuvahekordade muutused. Sündmused omakorda ehitavad üles ajaloo ploki, kusjuures ajalugu on kehade ajalugu ja kehad on võimu artikulatsioonipunktid (Foucault 1980: 98). Mistõttu tuleb võimu just kehadest otsida. Seetõttu väidab Foucault, et võim tuleb altpoolt üles ja altpoolt tuleb ka võimu uurimist alustada. Ent Foucault läheb veelgi kaugemale ja ütleb, et võimuvahekorrad ise on alati ümberpööratavad

Mulle teadaolevalt Foucault võimu rahuldavat määratlust ei anna. Võim on seotud domineerimissuhetega, mille kohta Foucault ütleb järgmist:

Rääkides domineerimisest, mõistan ma mitte jääka ja globaalset liiki domineerimist, mida üks inimene rakendab teisele või üks grupp teisele, vaid domineerimise vormide mitmekesisust, mida rakendatakse ühiskonna sees (Foucault 1980: 96).

Seega käib jutt domineerimisvormide mitmekesisusest. Mida aga domineerimine ikkagi tähendab, jääb selgusetuks.

Võimu olemus on käesoleva magistr töö teemapüstituse jaoks oluline, kuna, nagu eelpool mainitud, on Foucault jaoks tõde ja teadmine lahutamatult seotud võimuga. Teadmisi on seejuures kahte tüüpi: teaduslik teadmine ja see, mida Foucault nimetab allasurutud teadmiseks (Foucault 1971: 82). Allasurutud teadmised jagunevad omakorda kaheks alamtüübiks:

- (i) Ajaloolised teadmised – Foucault nimetab seda tüüpi teadmist ka haritlase (*erudite*) teadmiseks. Seda tüüpi teadmised kujutavad endast ajalooliste teadmiste plokke;
- (ii) Naiivsed teadmised – need on tavainimese ebasüsteemilised teadmised, lokaalsed ja spetsiifilised.

Nii teaduslik teadmine kui allasurutud teadmine on võimuga seotud. Esimese, teadusliku, teadmisliigi olemuseks on klassifitseerimine, liigitamine, sorteerimine. Sellised teadmised näivad olema võimuga seotud kaheti: ühelt poolt, kuna midagi liigitades, klassifitseerides peab tegema paratamatult valiku, mida pidada klassifitseerimisel oluliseks ja mida mitte, midagi tuleb tunnistada ebavajalikuks, kasutuks. Me rakendame võimu, nagu Foucault seda ise järgmiselt väljendab: kui keegi tahab marksismist teadust teha, tuleb talt kohe küsida, mida tahab ta kõrvale jätta ? Millist infot tahab diskvalifitseerida? (Foucault 1980: 85). Teadus seisab pidevalt valiku ees – milliseid omadusi vaadeldavas uurimisobjektis hinnata tähtsaks ja milliseid mitte. Ning selline valik seob teaduse paratamatult võimuga.

Teine tüüp teadmisi, naiivsete teadmiste alatüüp, koosneb lokaalsetest teadmistest. Need on kas haritlase põhjalikud ajaloolised teadmised või kehad, eeskätt inimkehad oma närvisüsteemi, seksuaalsuse jms-ga (Foucault 1980: 82). Kehad on samuti ajaloolised infokandjad, mistõttu on nad ka punktid, kus võim end avaldab. Seetõttu väidabki Foucault, et just see on koht, kust peaks alustama võimu uurimist. Võimu tuleb uurida alt üles ja tema avaldumise ekstreemsustes (Foucault 1980: 98). Siin avalduvad teadmised võimumehhanismide endi kohta, kuna indiviid on võimu artikulatsioon. Võim kõneleb indiviidi kaudu ja kõneleb alati „tõtt“ (Foucault 1980: 93). Võim paneb indiviidi tõde otsima ja seda kõnelema; ta loob tõde subjektide kehade kaudu.

„Keha“ on siinkohal tähtis märksõna, kuna keha, olles läbinisti distsiplineeritud võimu poolt, on ajaloo kogum. Keha on ajalooline, temas peitub võimu ajalugu. Seega on keha

ka genealoogia uurimisobjekt, kuna Foucault jaoks genealoogia, mis ise on taktika globaalsete teadmiste vastu, mille seas on ka teaduslikud teadmised, leiabki oma rakenduse just keha ja ajaloo ristumispunktis (Foucault 1980: 83) – seega ajaloolistes kehaes.

Keha oma ajaloos või keha kui ajalooline kogumik pakub huvi just seetõttu, et keha on erinevate võimumehhanismide poolt läbistatud ja allasurutud – just sellisel viisil konstrueeritakse indiviid, kes kõneleb seda, milleks teda on konstrueeritud, ta kõneleb „tõtt“. Just seetõttu leiab Foucault, et võimu uurimist tuleb alustada altpoolt: tuleb uurida, kuidas subjektid või indiviidid on distsiplineeritud ja mobiliseeritud tõde kõnelema.

Foucault, nagu rõhutatud, on tõe ajaloolane. Tema tõekäsitlus jätab aga üles ühe fundamentaalse küsimuse. Oleme harjunud siduma tõe mõistet esmajoones teadusliku, akadeemilise tõega. Foucault' lähenemine tõele kui võimuga lahutamatult seotud kategooriale sunnib paratamatult küsima: kas kaasaegses Lääne tüüpi demokraatlikus ühiskonnas on vaba teaduslik tõde üldse veel võimalik? Teisisõnu, kas kaasaegses ühiskonnas eksisteerib kaks tõde, poliitiline *resp* poliitiliselt konstrueeritud tõde ning tema kõrval akadeemiline tõde? Või on ainult üks tõde, poliitiliselt/majanduslikult konstrueeritud tõde, mille raamesse on painutatud ka teaduslik *veritas*, mis vähemasti teoreetiliselt ei tohiks sinna kuuluda?

Viimasel loomeperioodil nihkus Foucault tähelepanu võimu ja seksuaalsuse küsimustelt üha enam subjekti ja seksuaalsuse problemaatikale. Seda mõistagi tõediskursuse üldraamistikus. Viimastes loengutes 1983–1984 Collège de France'is ning California Ülikoolis Berkeleys tõi ta senikäsitatud *tõe* (ἀλήθεια – *aletheia*) kõrval jõuliselt sisse *tõejuulguse* teema (*le courage de la vérité*). Berkeleys 1983. a oktoobris-novembris peetud kuue loengu teema oli παρρησία (*parrhēsia*), mille vasteks prantsuse keeles on reeglina *francparler*, inglise keeles *free speech* ning saksa keeles *Freimütigkeit*, *freimütige Rede*. *Parrhēsia* ei tähenda seega midagi muud, kui ausat, avameelset, tõest kõnet. *Parrhēsiastēs* aga kedagi, kes kasutab *parrhēsia*'t, st kedagi, kes räägib tõtt (Foucault 2001: 11). *Parrhēsia* puhul ei ole küsimus siiski mitte niivõrd selles, kas öeldu on tõene, kuivõrd kohustuses välja öelda see, mida ütleja peab tõeseks – hoolimata riskidest ja ohtudest (Käärik 2013: 245).

4. JÜRGEN HABERMAS

4.1. Kommunikatiivne ratsionaalsus

Habermasi kogu tööd läbib punase niidina ratsionaalsuse teema. Ratsionaalsus on see, mis loob suhte teadmise ja käitumise vahele, kuna ratsionaalselt käituvad subjektid väljendavad kehtivusnõudeid, mis seostuvad objektiivse maailmaga ja saavad sealt oma tähenduse (Habermas 1986: 9).

Habermas on keeleaktid liigendanud nelja klassi: a) kommunikatiivid (*Kommunikativa*); b) konstatiivid (*Konstativa*); c) representatiivid ehk ekspressiivid (*Repräsentativa*; *Expressiva*); d) regulatiivid (*Regulativa*).

Kommunikatiivid selgitavad väljenduste kui väljenduste mõtet, tähendust. Konstatiivid selgitavad lausete kasutamise tähendust, täpsustavad avalduste kui avalduste mõtet. Representatiivid selgitavad rääkija kavatsuste, hoiakute ja elamuste väljendamise (*Ausdruckbringen*) mõtet. Regulatiivid on keeleaktid, mis selgitavad käitumisharjumiste suhtes võetud seisukoha mõtet.

Kommunikatsiooni käigus esitavad inimesed teatud nõudmisi, et nende esitatud informatsiooni usutaks, tunnistataks kehtivaks. Teisisõnu, inimesed esitavad kommunikatsiooniprotsessis teatud kehtivusnõudeid (*Geltungsansprüche*). Tulenevalt ülaltoodust saab rääkida neljast kehtivusnõudest. Kommunikatiivid sisaldavad arusaadavuse (*Verständlichkeit*) kehtivusnõuet, konstatiivid tõe (*Wahrheit*) kehtivusnõuet, representatiivid tõepärasuse (*Wahrhaftigkeit*) kehtivusnõuet ning regulatiivid õiguse, õigsuse (*Richtigkeit*) kehtivusnõuet. Kuivõrd arusaadavuse kehtivusnõue ei ole rangelt võttes kehtivusnõue, muutis Habermas hiljem oma skeemi kolmeliikmeliseks (Habermas 1984: 101–103). Inimeste väiteid võib igati kahtluse alla seada. Sel juhul ollakse kohustatud oma seisukohti diskursiivselt põhjendama.

Diskursuse mõiste all olen ma sisse toonud argumentatsioonil rajaneva kommunikatsioonivormi, mille teema on problemaatiliseks muutunud kehtivusnõuded ja mille raames püütakse leida viimastele põhjendust (Habermas 1984: 130).

Tõeseks tunnistatakse see väide, mille osas, antud elukeskkonna poolt aktsepteeritud hindamiskriteeriumide alusel, saavutatakse argumentatsiooni käigus konsensus. Teisisõnu, konsensus tõe kohta on ratsionaalse argumentatsiooni ainsaks lubatud eesmärgiks (Habermas 1986: 19).

Et edukalt suhelda, peavad inimesed rääkima ja käituma ratsionaalselt. Ütlus on ratsionaalne kui ta täidab kolme kriteeriumi. Esiteks peab ta sisaldama falsifitseeritavat (*fallible*) teadmist, teiseks kandma suhet välise maailmaga ning kolmandaks peab ütlus olema avatud objektiivsele hinnangule/kriitikale; kehtivusnõuded peavad olema kritiseeritavad (Habermas 1986: 16). Neist tähtsaim näib olevat viimane tingimus.

Ratsionaalsus ise eeldab kõneleja või tegutseja vastutustunnet, indiviid peab kommunikatsiooni-keskkonnas juhinduma intersubjektiivselt tunnustatud kehtivusnõuetest (Habermas 1986: 14). Vastutustundlikud inimesed peavad kõnelema või käituma nii, et teised samasuguse sotsio-kultuurilise taustaga sotsiaalsed agendid on suutelised nägema, et nemad reageeriksid sarnastes olukordades samamoodi (Habermas 1986: 16-17).

Ratsionaalset argumentatsiooni või diskursust mõistab Habermas, nagu juba öeldud, kui kõnetüüpi, mille käigus kõnelejad tõstatavad kehtivusnõudeid ning ning proovivad neid erinevate argumentide abil kaitsta või kritiseerida (Käärik 2013: 261).

Kehtivusnõuded on ütluste või väidete omadused. Käesoleva magistritöö jaoks on mõistetavalt kõige olulisemad konstatiivid, mis kätkevad tõe kehtivusnõuet. Ent siin pole lõpuni selge, kas Habermas seobki tõe mõistet üksnes konstatiividega, jättes kõrvale representatiivid ning regulatiivid. Või esineb tõde tal paralleelselt üldmõistena, mille alla mahuvad kõik kolm kehtivusnõuet?

Habermas näib väitvat, et konstatiivid on seotud ennekõike objektiivse, representatiivid subjektiivse ning regulatiivid sotsiaalse maailmaga (Käärik 2013: 260). Siin kerkivad aga uued küsimused. Esiteks, mis on objektiivne ja mis on subjektiivne maailm? Ning teiseks, kas objektiivne maailm seondub ainult/eeskätt konkreetsete so faktitõdedega? Niimoodi küsides jõuame taas –Bulgakovi versioonis –Jeesuse vastuseni Pilatusele: „Tõde on kõigepealt selles, et sul valutab pea, ja valutab nii tugevasti, et meelekindlus on su

hüljanud ning sa mõlgutad surmamõtteid“. Millist kehtivusnõuet võiks sisaldada Jeesuse konkreetne ja faktitõene repliik, tõe (*Wahrheit*) või tõepärasuse (*Wahrhaftigkeit*)?

Konsensus on ratsionaalse argumentatsiooni ehk diskursuse soovitud tulemus, mis määrab ära, mida peetakse antud elukeskkonnas tõeseks ja mida vääraks. Habermasi järgi on diskursuses osalejad kohustatud konsensust järgima. Keegi ei tohi oma suva tõttu kehtivusnõuet mitte tunnustada, esitamata oma argumentatsiooni miks ta sellega ei nõustu.

Kuivõrd sotsioloogia eesmärk on kirjeldada ja seletada sotsiaalset reaalsust (vastandina ideaalsete mudelite kirjeldamisele, mida võib rohkem teatud tüüpi filosoofiavoolude eesmärgiks pidada), kerkib üles küsimus, kuivõrd hästi katab kommunikatiivse tegevuse teooria oma uurimisobjekti. Pole keeruline ette kujutada situatsiooni, kus rääkija lausub propositsiooni *p*, ent kriitikat endale teha ei luba (eriti kui jutt käib poliitiliselt tundlikest või ideoloogilistest teemadest). Habermas peab sellises olukorras tunnistama, et see inimene ei käitu ratsionaalselt. Ent ka see on omamoodi kriitika, mistõttu võib juhtuda, et diskursuse toimumise keskkond/kontekst ei võimaldagi sellist väidet.

Habermas on sunnitud ütlema, et selline elukeskkond ise ei ole ratsionaalne või sealsed argumentatsioonistandardid ei ole ratsionaalsed. Ent sellisel juhul tuleb tõstatada küsimus selle kohta, kuidas on kriitikat mittevõimaldavas elukeskkonnas võimalik kriitiline kommunikatsioon?

Siinkohal ei saa ütelda, et sedamoodi elukeskkonnast pärit indiviid on millegi tõttu *kohustatud* laskma endale kriitikat teha ja seetõttu ratsionaalsesse argumentatsiooni langema, kuna see eeldaks meta-diskursust, mis seaks reegleid ette kõigile elukeskkondadele, aga Habermasi järgi sellist meta-diskursust ei eksisteeri (Käärrik 2013: 261). Selline väide näib ühest küljest arukas, kuna tõepoolest sotsioloogia teooriat tehes on teoreetiku asi pigem sotsiaalset maailma kirjeldada ja seletada mitte ette kirjutada normatiivseid reeglistike. Ent teisalt tekib siin küsimuskoht sellest, kuidas erinevate elukeskkondade, kes erinevaid standardeid kasutades konsensuseni jõuavad, seisukohti üldse väljaspoolt kritiseerida ja ratsionaalselt nendega arutleda.

Habermas vastaks siinkohal, et sellisel juhul tuleb diskursuse objektiks võtta need standardid, mille järgi vastavas elukeskkonnas konsensuseni jõutakse. Täpsemalt väidaks Habermas, et konsensuseni erinevate elukeskkondade vahel jõutakse alati piiri peal – seal

kus paistab teiste elukeskkondade horisont (Habermas 1986: 71). See on arukas väide, ent kui mitte anda järgi ahvatlusele normatiivseks minna ja jääda puhtalt kirjeldamise juurde, siis tuleb tõstatada küsimus, kas kommunikatsioon niimoodi ka oma praktikas toimub?

Tasub tõstatada küsimus, palju leidub sotsiaalses praktikas puhast ratsionaalset argumentatsiooni. Ajalugu vaadates võib öelda, et mitte väga palju. Pigem jääb mulje et ühe sotsiaalse ruumi standardid ja „tõde“ on kehtestatud kas relva või ideoloogia jõuga (kas repressiivsete või ideoloogilise riigiparaatidega, kasutades Althusseri (2006) terminoloogiat), mitte aga ratsionaalse kommunikatsiooni teel. Ka tänapäeval võib näha erinevatest sotsiaalsetest gruppidest pärit isikute argumentatsioonis pigem järjepidevaid püüdeid teist osapoolt vaigistada ja alla suruda kui ratsionaalset arutelu, kus kõik osapooled on valmis kompromissideks.

Ratsionaalse kommunikatsiooni võimalikkusega seotud probleemidest ülesaamiseks toob Habermas sisse „ideaalse vestlussituatsiooni“ (*ideale Sprechsituation*) mõiste.

Ideaalne vestlussituatsioon pole empiiriline nähtus ega paljas konstrukt, vaid diskursustes vältimatu, vastastikku eeldatav ettekujutus. See ettekujutus võib, aga ei pea olema kontrafaktiline. Kui ta siiski seda on, on ta kommunikatsioonis toimiv tegus fiktsioon. Seepärast räägin ma pigem ideaalse vestlussituatsiooni ennetamisest.⁴

Taoline vestlussituatsioon on võimalik üksnes teatud eeldustel. Alexy ja Habermasi käsitlustest lähtuvalt on need järgmised (Alexy 1978: 37- 40; Habermas 1983: 97- 99):

1. Eeldused tagajärgede loogilisel tasandil (*Voraussetzungen auf der logischen Ebene der Produkte*);
2. Eeldused protseduuride dialektilisel tasandil (*Voraussetzungen auf der dialektischen Ebene der Prozeduren*);
3. Eeldused protsesside retoorilisel tasandil (*Voraussetzungen auf der rhetorischen Ebene der Prozesse*).

⁴ Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidliche reziprok vorgenommene Unterstellung. Diese Unterstellung kann, sie muß nicht kontrafaktisch sein; aber auch wenn sie kontrafaktisch gemacht wird, ist sie eine im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion. Ich spreche deshalb lieber von einer Antizipation, von einem Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation. (Habermas 1973: 258).

Loogilis-semantilisel tasandil kehtivad järgmised reeglid:

1.1 Ükski kõneleja ei tohi endale vastu rääkida.

1.2 Iga kõneleja, kes kasutab predikaati F objekti a suhtes, peab olema valmis kasutama F-i iga teise objekti suhtes, mis on a-ga sarnane kõikides asjakohastes aspektides.

1.3 Kõnelejad ei tohi sama väljendit kasutada erinevates tähendustes.

Protseduurilisel tasandil kehtivad järgmised reeglid:

2.1 Iga kõneleja tohib väita ainult seda, mida ta ise usub (*parrhesia* Foucault'l).

2.2 Kui keegi toob diskursusse ütluse või normi, mis pole seotud teemaga, peab ta seda põhjendama.

Protsessuaalsel tasandil kehtivad järgmised reeglid:

3.1 Diskursusest võib osa võtta iga kõne- ja teovõimeline subjekt.

3.2 a. Igaüks võib kahtluse alla seada suvalise (asjassepautuva) väite.

3.2 b. Igaüks võib diskursusse tuua suvalise (asjassepautuva) väite.

3.2 c. Igaüks võib väljendada oma (asjassepautuvaid) hoiakuid, soove ja vajadusi.

3.3 Ühtki kõnelejat ei tohi sees- või väljaspool diskursust toimiva sunni läbi võõrandada talle punktides 3.1 ja 3.2 antud õigustest.

Habermasi järgi erinevad elukeskkonnad oma ratsionaalsuse poolest. Müütilised elukeskkonnad ei ole sama ratsionaalsed kui modernsed läänelikud elukeskkonnad. Ta toob ära neli tingimust, mida ratsionaalsed elukeskkonnad peavad täitma:

- (i) objektiivse, sotsiaalse ja subjektiivse maailma formaalsete kontseptsioonide olemasolu;
- (ii) Reflektiivne suhe iseendasse;
- (iii) See peab võimaldama spetsialiseerunud ja sotsiaalselt institutsionaliseeritud kognitiivse, moraalse ja hinnangulise (*evaluative*) argumentatsiooni vorme
- (iv) Peab olema selline, kus edule suunatud tegevus on vähemalt osaliselt lahus vastastikusele mõistmisele suunatud tegevusest (Habermas 1986: 71)

Keskkonnaks, kus ratsionaalse kommunikatsiooni eeldused on vähemalt tinglikult täidetud, võiks pidada teadust. Ilmselt on vähe inimesi, kes vaidleks vastu väitele, et just

ranged teaduslikud kriteeriumid ja teadlaslik erapooletus on üks ehedamaid näiteid ratsionaalsest kommunikatsioonist praktikas.

„Teaduslik ratsionaalsus kuulub kognitiiv-instrumentaalse ratsionaalsuse kompleksi (*complex*), mis võib kindlasti esitada kehtivusnõudeid väljapoole spetsiifilisi kultuurikontekste“ (Habermas 1986: 65). Teadus on universaalne (Habermas 1986: 66). Robert Merton (1942) on teaduslikus kogukonnas valitsevat eetost püüdnud kokku võtta nelja printsiibiga: universalism, kommunism, omakasupüüdmatuse, organiseeritud skeptitsim; hiljem lisanduvad ka originaalsus ja tagasihoidlikkus (Käärik 2013: 230). Nendest printsiipidest järelduvalt toimub teaduskogukonnas pidev kehtivusnõuete kahtluse alla seadmine ja nende üle diskuteerimine, kusjuures ainus, mis tõe üle otsustamisel kehtib, on kehtivusnõude enda põhjendatus. Teadlase isiklikud ambitsioonid ja staatus pole olulised. Teadus peab selline olema, kuna tema eesmärk on puhast teadmist toota. Kui teadus tõesti neid kuut printsiipi järgiks, oleks tegemist musternäidisega ratsionaalsest keskkonnast ning kommunikatiivse tegevuse teooria peaks vähemalt seal töötama. Kui aga selgub, et isegi teaduses ei saa rääkida ratsionaalsest keskkonnast, kerkib paratamatult küsimus, kas Habermasi teooria üldse on kusagil rakendatav?

Teaduspraktikat vaadates tuleb tõdeda, et ei tasu olla liialt optimistlik. Nii mõnedki teadusfilosoofid ja -sotsioloogid on juhtinud tähelepanu süvenevale kommunikatsiooniprobleemile teaduses. Sotsioloogidest on mainitud tendentsi põhjalikumalt jälginud Ulrich Beck, kes käsitleb teaduskogukondade radikaliseerumise protsessi ja mõistliku kommunikatsiooni puudust oma teoses „Riskiühiskond“ (2005); Robert Merton (1968) kirjeldab teaduse praktikas valitsevat ebavõrdsust ning probleemi käsitleb ka bioloog Edward Osborne Wilson oma (kuri)kuulsas ning murrangulises teoses *On Human Nature* (1978). Teaduskoolkonnad, kes peaksid ratsionaalses kommunikatsioonis jõudma tõeni, pigem väldivad konkureerivaid teooriaid. Erinevates teoreetilistest perspektiividest lähtuvalt kasutatakse erinevaid uurimismetoodikaid, mille tagajärjel jõutakse tihti tulemusteni, mis on ühismõõdetud. Selliseid näiteid võib leida hulganisti ka sotsioloogiast. Edward Osborne Wilson oli sedamoodi lahkhelide osas suhteliselt optimistlik, leides et probleemid püsivad niikaua, kuni kahe erineva koolkonna tõekspidamiste sünteesi järel kerkib uus koolkond, mis suudab mõlemat ühendada. Ulrich Beck ses osas enam nii optimistlik ei ole. Ajalugu pole siiani näidanud helget tulevikku ka Wilsoni enda rajatud koolkonnale, sotsiobioloogiale. Siinkohal tasub meelde tuletada

saksa teoreetilise füüsiku Max Plancki tähelepanekut: uus teaduslik tõde ei pääse võidule mitte vastaste veenmise ja valgustamise tõttu, vaid pigem selle tõttu, et vastased lähevad aja jooksul hauda ning neile järgneb uus põlvkond, kes on uue tõega rohkem harjunud.

Näib et isegi spetsiaalselt teadmiste tootmisele loodud elukeskkonnas on olukord ratsionaalsest kommunikatsioonist kaugel. Paratamatult tekib küsimus, et kuidas siis saab Habermas kirjeldada kommunikatsiooni muudes elukeskkondades, rääkimata kommunikatsioonist selliste elukeskkondade vahel, mille eesmärgiks isegi ideaalis ei pruugi kaugeltki mitte olla puhtalt teadmiste tootmine. Praktikas kannustab inimesi tõele kandideerivaid kehtivusnõudeid esitama terve müriaad erinevaid ajendeid, mille sekka soov tõe järgi võib üsna lihtsasti ära kaduda. Selliseid inimesi tuleb Habermasi teooria järgi paratamatult nimetada ebaratsionaalseteks, kuivõrd ratsionaalsuse eeldus on ka see, millest Habermas ise oma teooriat alustab. Paraku jääb mulje, et ebaratsionaalne kommunikatsioon on praktikas märksa sagedamini esinev kui ratsionaalne.

Vaatamata eelöeldule oleks Habermasi võimalik kaitsta ehk järgmise mõttekäiguga. Nimelt võiks väita, et Habermas ei proovi ega soovigi kirjeldada kommunikatsiooni reaalsel praktikat. Võiks väita, et ainus, mida Habermasi teooria teha proovib, on anda normatiivne kirjeldus sellest, kuidas mingisuguse ideaali järgi tuleb toimida. Sellisel juhul see, mida praktikas praegu tehakse, ei olegi eriti oluline. Oluline on anda ideaalse kommunikatsiooni filosoofiline raamistik, mille järgi oleks võimalik sotsiaalset praktikat seada.

4.2. Kommunikatiivse ratsionaalsuse olulisus

Lisaks ratsionaalsuse tingimusele seisab Habermasi teoreetiline raamistik veel ühel tähtsal eeldusel. Nimelt sellel, et inimkeelele sisemiselt omane eesmärk on vastastikune mõistmine. *Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne* (Habermas 1981a: 387; Käärik 2013: 266). Autor näib seda võtma iseenesest mõistetavana, ent lähemalt vaadates ei pruugi ka see eeldus tunduda sugugi nii ilmselge. Et selgitada, mida ma selle all silmas pean, tasub astuda samm tagasi ja tõstatada küsimus sellest, mis asjad on sisemised omadused.

Omadustest rääkides on vaja eristada väliseid ja sisemisi omadusi (Lewis 1986: 60). Sisemised omadused on primaarsed ja neid on vaid käputäis. Sellised omadused on näiteks osakeste mass füüsikas või toiduaine maitse. Sisemised omadused kirjeldavad objekti ennast mingil moel, need on omadused, mida objekt omab sõltumata sellest, mis veel maailmas toimub. Välised omadused on aga omadused, mida leidub hulganisti. Need on sellised, mis objektil on sõltuvalt sellest, kuidas ta suhestub muude asjadega maailmas. Välised omadused ei mängi võtmerolli maailma kirjeldamisel, kuna neid on lõpmatul hulgal ja nad saavad tõesed olla vaid millelegi muule suhestatuna.

Kas keelel on sisemiselt omaseid omadusi? Kui keel on entiteet maailmas, siis ilmselt on. Ei ole mõeldamatu väita, et näiteks konsonantsus, vokaalsus ja võimalus küsilauseid moodstada on keelele sisemiselt omased. Kommunikatsiooni võimalikkust võib samuti keelele sisemiseks omaduseks pidada, kuivõrd foneemide või sümbolite jada, mis ei hoia endas tähendust ega võimaldaks kommunikatsiooni, ei saaks pidada keeleks. Kommunikatsiooni võimalikkuselt ja tähenduselt aga minna üle vastastikuse mõistmiseni on võrdlemisi suur hüpe ja ei ole kuidagi ilmselge, et ilma vastastikuse mõistmiseta keel lakkaks olemast keel.

Kui keelele sisemiselt omane eesmärk on vastastikune mõistmine, siis peaks olema nii, et läbi ajaloo on alati keelt kasutatud eeskätt vastastikuse mõistmise eesmärgil. Aga kas ikka on nii? Kas ei või kahtlustada, et Habermas teeb siinkohal sama vea, milles Nietzsche süüdistas inglise psühholooge – kaasaegse perspektiivi üldistamine kogu ajaloole? Ajalugu uurides jääb mulje, et keelt on sagedamini kasutatud võimusaavutamise või hoidmise eesmärgil. Nietzsche ise toob näite sellest, kuidas aristokraatia on kasutanud keelelisi kontseptsioone iseenda eristamiseks teistest, kuidas näiteks saksakeelne sõna *schlecht* on arenenud sõnast *schlicht*, eristamaks head (aristokraate) tavalistest inimestest. Aktsent, dialekt, sõnad jne – on osa inimese *habitus*'est ja mängivad rolli erinevate sotsiaalsete gruppide eristamises, see tähendab, eksisteerivad mitte teise mõistmiseks, vaid teisele *mõista andmiseks*, et kõneleja ja kõnetatav on erinevad, ning on seega paratamatult seotud võimumehhanismidega. Varakeskajal toimusid kiriklikud missad ladina keeles vaatamata sellele, et lihtrahvas, kellele jutlusi peeti, ei saanud ladina keelest sõnagi aru. Vastastikuse mõistmisega oli siin väga vähe pistmist, tähtis oli sõnum anda (ja mitte tingimata verbaalne, naturaalkeeleline) sellest, kes on Jumala palge ees *millisel* positsioonil.

Habermas on kritiseerinud Weberit, et viimane ei ole suutnud muude ratsionaalsustüüpide seas eristada kommunikatiivset ratsionaalsust (Käärrik 2013: 263). Minu arvates võiks taoline kriitika langeda kriitika saagiks. Vastastikusele mõistmisele orienteeritud kommunikatsioonitüüp on praktikas olnud pigem marginaalse tähendusega. Teisisõnu, kommunikatsioonipraktika eesmärgiks on harva olnud siiras soov *tõeni* jõuda. Habermas on usutavasti eksinud, eeldades, et keelele on sisemiselt omane vastastikune mõistmine. Täpsemalt on ta esitanud kehtivusnõude, mille diskursiivsest põhjendusest on ta põhjendamatult loobunud. Habermasi ratsionaalne kommunikatsioon on ennekõike normatiivne ideaal, mille teostamiseks kaasaegses ühiskonnas puuduvad vajalikud eeldused. Põhjus, miks Weber ei eristanud teiste ratsionaalsuse tüüpide kõrval kommunikatiivset, võis olla seega lihtne: selle tüübi ideaaltüüpiliseks konstrueerimiseks puudus piisav empiiriline alus.

5. PIERRE BOURDIEU

5.1. Tõe topeltmäng

Prantsuse sotsioloog Pierre Bourdieu on loonud kahetasandilise käsitluse tõe-problemaatikast. Kõigepealt jaguneb Bourdieu järgi sotsiaalne universum väljadeks, millel asetsevad sotsiaalsed agendid. Need agendid on väljale põimitud *habitus*'e ehk spetsiaalsete väljal tegutsevatesse subjektidesse inkorporeeritud taju- ja mõtlemiskategooriate kaudu, mis võimaldavad neil väljal toimuvat mõtestada tähendusrikkana ja mingis mõttes väärtuslikuna. *Habitus*'est tulenevalt on sotsiaalsed agendid väljale põimitud või sellel tegutsema motiveeritud *illusio* ehk sotsiaalse libido kaudu, mis aktiveerib neid, tekitab neis huvi selle vastu, mis väljal toimub.

Bourdieu mõtestabki *illusio*'t või sotsiaalsed *libido*'t kui huvi, kuid siinkohal on tähtis märkida, et huvi mõiste ise on Bourdieu jaoks kahemõtteline: ühest küljest mõistab Bourdieu selle all spetsiifiliselt majanduslikku huvi, teisalt huvi üldises mõttes. Sellest tulenevalt võib huvi ka vastanduda ühest küljest ataraksiale (huvi kui *illusio*), teisalt aga huvide puudumisele (majanduslik huvi). Viimasel juhul tähistab huvide puudumine või huvidest vaba tegu eeskätt majanduslikust motiveeritusest vaba teguviisi. Kuigi autor nendib, et ei ole olemas täielikult omakasupüüdnut või huvivaba tegevust (Bourdieu 2003: 190), võib siiski leida sotsiaalseid univervume, kus käitumine, mis vähemalt näiliselt on huvides vaba, osutub kasulikuks. Siin on ühest küljest tegu küll silmakirjalikkusega (poliitikul tasub end näidata isiklikest huvidest vabana, näidata välja, et teenib universaalseid huvisid), ent sellega asi ei piirdu (näiteks *noblesse oblige* mille siseselt huvide vaba käitumine on harva silmakirjalik – näide, mida ka autor (Bourdieu 2003: 188) ise välja toob). Ent sõltumata sellest, kas huvidevaba käitumine on siiras või mitte, rõhutab autor, et see on igas väljas võimalik ainult sel määral, kuivõrd see on tasustatud sümboolselt (Bourdieu 2003: 191), see tähendab, mil määral toob vastav käitumine kaasa sümboolse kapitali kasvu.

Bourdieu' *sümboolne kapital* on oluline kategooria, mis seostub lähedalt tõega. Autor võrdsustab taolist tüüpi kapitali sellega, mida Max Weber tähistas *karisma* või Durkheimi koolkond *mana* mõistega:

Sümboolne kapital on mis tahes omadus, füüsiline jõud, rikkus, sõjaline vaprus, mis tajutuna sotsiaalsete agentide poolt, kes omavad taju- ja hindamiskategooriaid, mis võimaldavad seda tajuda, ära tunda ja tunnustada, muutub sümboolselt tõhusaks otsekui tõeline maagiline jõud (Bourdieu 2003: 217).

Bourdieu täpsustab:

Sümboolne vägivald, on vägiald, mis toetudes „kollektiivsetele ootustele“, sotsiaalselt sisendatud uskumustele, pressib välja alistumist, mida isegi ei tajuta alistumisena (Bourdieu 2003: 218).

Siin jõuame vana filosoofise paradoksi juurde sellest, kas on võimalik alistumist välja pressida nendelt, või diskrimineerida neid, kes ise ei tunneta end vägivalla objektina.

Eelpool öeldu vihjab justkui kahetisele teadvusele, objektiivsele ja subjektiivsele, kahetistele väärtustele ja uskumustele, kusjuures vastandumine näib tunduma just välja sisse hõivatuse või sealt väljajäetuse alusel: „ärgu sisenege siia ükski, kes pole geomeetrik!“ – loosung, mida Bourdieu meelstasti oma teooria ülesehitamisel kasutab – kehastab seda mõtet väga hästi: mis tahes väljale sisenemise paratamatuks tingimusteks on nende „kollektiivsete ootuste“, uskumuste omaksvõtt. Siit järeldeb huvitav aspekt: kuivõrd Bourdieu toetub piisava põhjuslikkuse printsiibile (Bourdieu 2003: 171), mis lühidalt öeldes väidab, et mitte ükski agent ei toimi niisama, ilma mingi põhjusega (suvalisi tegusid ei ole olemas) ja põhjused on alati väljasisesed, siis ei ole võimalik et ükski indiviid ei oleks sotsiaalne agent, see tähendab ei oleks mässitud sümboolsetesse alistumissuhetesse. Isegi kui minnakse metsa elama, nagu Rousseau teha igatses, ollakse siiski motiveeritud mingusugse sotsiaalse välja uskumuste reeglite poolt, see tähendab välja-spetsiifiliste tõdede poolt.

5.2. Bourdieu' kingitus

Tõe mõistet kasutab Bourdieu oma laiahaardelise sotsioloogilise süsteemi raames üsna tagasihoidlikult. Erandiks on sümboolsete hüvede majanduse analüüs (*l'économie des biens symboliques*), kus see mõiste eksplitsiitselt ja jõuliselt sisse tuleb.

Analüüsi keskmes on kinkidevahetuse anatoomia kapitalismieelses, majandusliku eitamisel põhinevas majanduses (*économie fondée sur la dénégarion de l'économie*).

Kingituste vahetamise protsess on olnud läbi aegade ja kultuuride universaalse struktuuriga toiming. Bourdieu väidab, et see sotsiaalne fenomen on toiminud tänu sotsiaalse tõe kollektiivsele mahasalgamisele (Bourdieu 2003: 205). Ühest küljest on kingivahetus olemuslikult/objektiivselt kaubategemine, teisalt justkui tahtlik objektiivse tõe implitsiitne eiramine osapoolte vahel. Ühelt poolt objektiivne, strukturaalne, sotsioloogiline tõde. Teiselt poolt kollektiivselt subjektiivne tõde, kollektiivne enesepett, kollektiivne enesemüstifikatsioon (*automystification*), tõeline „kollektiivne vääritimõistmine“ (*une véritable méconnaissance collective*). Seejuures on tähtis meeles pidada, et see „kollektiivne enesepettus“ on sama reaalne kui objektiivne tõde. Kahe tõe vahetamine on keeruline, väga raske on neid kaht ühendada:

Üldisemalt öeldes on võimalik sümboolsete hüvede majandust mõista vaid juhul, kui ollakse algusest peale valmis tõsiselt võtma seda kahemõttelisust, mis ... on olemas reaalsuses endas, seda teatavat vastuolu subjektiivse tõe ja objektiivse reaalsuse vahel. Selle dualsuse teeb võimalikuks ja talutavaks omamoodi *self-deception*, endapettus. Ent seda individuaalset *self-deception*'it toetab kollektiivne *self-deception*, tõeline kollektiivne vääritimõistmine, mille juured on objektiivsetes struktuurides ... ja mentaalsetes struktuurides (Bourdieu 1994: 180-181; Bourdieu 2003: 205-206).

Võtmerolli mängib taolise mahasalgamise juures „ajaline intervall“ (*l'intervalle temporel*) kingi ja vastukingi vahel (Bourdieu 1994: 179; Bourdieu 2003: 204). See intervall töötab omamoodi tähendust kustutava semiootilise mehhanismina, mis võimaldab majanduslikku vahetust deformeerida millekski muuks. Selle ülesandeks on kujutada teatud vaheseina kingi ja vastukingi vahel ning lasta kahel sümmeetrilisel teol esineda iseseisvate, teineteisest sõltumatute tegudena (*ibidem*).

Niisiis, kingil ei ole sõnastamata kokkuleppe tagajärjel hinda ja kui keegi selle hinna peaks välja ütlema, lõhub ta kingivahetuse protseduuri. Selline mehhanism ei ole omane ainult kingivahetusele, vaid ka näiteks kiriklikule institutsioonile, kus kiriku poolt pakutavad hüved jäävad pühaks ainult nii kauaks, kuni salatakse kollektiivselt toimingute (näiteks indulgentsikirjade müük) puhtmajanduslikku iseloomu (Bourdieu 2003: 235). Teisisõnu – eksisteerib olukordi, kus tõde mängib justkui topeltmängu sotsiaalse reaalsuse objektiivsete ja subjektiivsete struktuuride vahel, milles agendid eksisteerivad, ning see topeltmäng saab kesta ainult enda *mittesõnastamise* hinnaga.

Siinkohal lühike kõrvalepõige: kui eksisteerivad vähemalt mõned sellised topeltmängud, kus objektiivset struktuuri ei saa subjektiivsele taandada ja need eksisteerivad rohkem kui ühel sotsiaalsel väljal, tekib küsimus: kas Habermasi stiilis ideaalset kommunikatsiooni üldse toimuda saab? Veelgi enam, kas see saab toimuda isegi ühe sotsiaalse välja siseselt? Teatud juhtudel kindlasti saab, ent kuitahes põhjaliku vestluse puhul (kui tegu ei ole just sotsioloogilise analüüsiga) tekib küsimus: kuidas on võimalik ratsionaalselt arutleda selle üle, mis suudab eksisteerida ainult salgamise hinnaga? Siinkohal ei kõlba Habermasi võimalik vastus, et ratsionaalsem on see sotsiaalne väli, kus selliseid topeltmänge on vähem, sest esiteks on raske ette kujutada, kuidas neid kvantifitseerida ning teiseks kogu selle topeltmängu essents peitub asjaolus, et sotsiaalne agent ise ei taju asjade olukorda topeltmänguna *resp* topelttõena. Kinki tehes ei saagi sotsiaalne agent endale lubada selle tunnistamist, et ta teeb majanduslikku vahetust. Ta ei tohi seda nõ taibatagi. Kuidas sellisel juhul aga on võimalik selle üle ratsionaalselt arutleda?

Bourdieu'le on ette heidetud, et lõppkokkuvõttes eitab ta siiski heatahtlikusest tehtud kinkide võimalikkust (Ungurenau 2013: 396). *Illusio*, järeldeb sellest, pole midagi muud kui enesepettus, asjade valestimõistmine, mistõttu suuremeelsus kui kingivahetuse motivatsioon on täiesti tühi. Objektiivne tõde triumfeerib subjektiivse üle.

Selline vastuväide ei ole ilmselt õigustatud. Seda kahel põhjusel. Esiteks seetõttu, et Bourdieu on selgelt välja öelnud, et kingivahetuse subjektiivset mõtet ei saa taandada objektiivsele majandustehingule ilma kriitiliselt oluliste erinevuste kohta selgitusvõime kaotamise hinnata (Bourdieu 2003: 205). Võime möönda – ja seda teeb ka Bourdieu –, et objektiivselt on heasüdamlikkus tõesti tühi ettekääne, kuivõrd kingi objektiivne mõte on majanduslik. See asjaolu ei röövi siiski heasüdamlikkuselt veel *tähendust*. Bourdieu rõhutab, et just selle sama objektiivse perspektiivi kollektiivse mahasalgamise tõttu saabki võimalikuks kingi subjektiivne mõtestamine ja see on see, mis motiveerib sotsiaalseid agente kinke vahetama. See mahasalgamine ei tee heatahtlikkust mitte sisutühjaks, vaid just täidabki selle mõttega. Teisalt ei arvesta selline vastuväide tõsiasjaga, et Bourdieu on ägedalt vastu vaielnud mistahes tegevuse taandamisele puhtalt majanduslikuks ja ratsionaalselt kalkuleeritud toiminguks (Bourdieu 2003: 202). Vastupidi, väidab autor, kuivõrd iga väli nõuab mängijalt haaratust – „ärgu sisenege siia ükski, kes pole geomeetrik“ – ja tõeliselt haaratud, vilunud mängija, kel on olemas mänguks vajalikud taju- ja mõtlemiskategooriad, on igas hetkes kohal, mängu haaratud;

ta mitte ei püüa ette planeerida mängus tulevat võimalikkust, vaid *ennetab* olukorda olles selle olukorra juures, olles *juba* kohal – selliselt mängu haaratud mängija võib olla edukas ilma küüniliselt, ratsionaalselt kalkuleerimata. Just siin, mängus olles *illusio* poolt lummatud, vastava sotsiaalse *libido* olemasolus, avaldubki lõhe subjektiivsete ja objektiivsete tõdede vahel, mis on kogu Bourdieu teooria üks nurgakivisid.

5.3. *Illusio semioos*

Bourdieu räägib sümboolsest alkeemiast. Selle all peab autor silmas objektiivsete tingimuste transformeerumist kollektiivseteks, välja poolt ja väljal tegutsevate agentide silmis sümboolselt väärtustatud ja tasustatud, võimalusteks (aga miks mitte ka ohtudeks, hirmudeks). Autor räägib nõ välistest tingimustest – kõikide välja asukate jagatud taju- ja hindamiskategooriad, eufemmiseerimistöö ja kogu sotsiaalse struktuuripoolne toetus – ent lahtiseks jääb siiski küsimus, *kuidas* mingisugune sündmus või objekt siiski transformeerub, omistab uue tähenduse. See tähendab, millise sümboolse muutuse peavad läbi tegema need asjad ja sündmused, mis taotlevad antud välja poolset tasustamist ja äratundmist. Bourdieu ise toob sellisest alkeemiast järgmise näite:

Üks sümboolse vägivalda ilminguid on domineerimis- ja alistumissuhete ümberkujundamine afektiivseteks suheteks, võimu muutumine karismaks või sarmiks, mis suudab äratada afektiivset lumma (näiteks ülemuse ja sekretäri suhete puhul) (Bourdieu 2003: 217).

Taaskord tuleb tõdeda, et ei ole pääsu objektiivsete ja subjektiivsete tõdede omavahelisest mängust. Kuivõrd selline objektiivsest subjektiivseks transformeeriv alkeemia on selgelt semiootiline protsess, tasubki seda mehhanismi nüüd lähemalt uurida just semiootilises võtmes. Roland Barthes on oma teoses *Mütoloogiad* (2004) käsitlenud modernse müüdi semioosi, mille kõige tähtsamaks aspektiks võib pidada seda, et müüt oma olemuselt on kõne. See tähendab, et müüdi teeb müüdiks see, *kuidas* temast kõneldakse. Teisisõnu, ta on tähistamisviis või vorm (Barthes 2004: 227).

Mida see tähendab? Et asja täpsemalt mõista, tuleb korra sammu tagasi astuda ja heita pilk märgi üldisele struktuurile. Tavaline märk koosneb kahest liikmest: tähistajast ja tähistatavast. Märk on nende kahe summa. Tähistaja märgisüsteemis on mingisugune akustiline kujund (foneetiline tasand) ning tähistatav omakorda on mentaalne

represntatsioon, mis kõneleja peas esimesega seostub, Näiteks märgi *punane roos* tähistaja on foneemid, /p, u, n, a, n, e, r, o, o, s'/, mida, kõneleja lausub tähistatav on punase roosi kujutlus, mis lausudes silme ette kangastub ning märk *punane roos* on nende kahe kogusumma.

Ent müüdi puhul muutub olukord keerulisemaks: müüt kaaperdab märgilt tema märgilisuse ning taandab selle lihtsaks tähistajaks. Siinkohal lisandub struktuurile üks „kiht“ ja tegemist hakkab olema kolmetasandilise protsessiga, kus esimesel tasandil on keeleline tähistaja ja tähistatav, teisel tasandil keeleline märk, mis on muudetud müütiliseks tähistajaks ning müütiline tähistatav ning kolmandal tasandil müütiline märk, lõplik, absoluutne müüt.

Kui minna tagasi kingi juurde, selgub kuidas see protsess toimub (joonis 1). Kujutagem ette, üht objekti, näiteks punast roosi, millel on oma kindel väärtus ja mille anname inimesele x võrdlemisi kindla teadmisega, millega varustavad meid väljaspetsiifilised moraalsed ja sotsiaalsed ettekirjutatud kohustused, et väga suure tõenäosusega me saame temalt midagi tagasi, millel on võrdväärne või suurem väärtus, siis oleme justkui sooritanud majandusliku tehingu, antud märgi struktuur näeb sellisel juhul välja järgmine:

Joonis 1. Märgi struktuur

3. Märk <i>Punane roos</i>	
1. Tähistaja <i>Akustiline kujund</i>	2. Tähistatav <i>Majanduslik vahetus</i>

Ent kingi puhul ei räägita sellest kui majanduslikust tehingust, vaid kui millestki muust. Kõneleja käitub teisiti – see tähendab, annab talle teise *vormi*. Nagu eelpool mainitud, müüt on nõ uude vormi valamine, spetsiifiline kõnelemise viis. Seega nimetades punast roosi „kingiks“, sellest *kõneledes* kui kingitusest muutub antud objekt tähistajaks – see objekt lõpeb olemast majandusliku tehingu märk, ta müüdistub (joonis 2). Just see samm ongi kingivahetuse semiootilise alkeemia mõistmisel võtmetähtsusega, märgi muutumine müütiliseks tähistajaks. Nüüd omandab see vorm, mis eelnevalt oli olnud märk majanduslikust vahetusest, hoopis uue tähenduse – temast saab heasoovlikkuse tähistaja. Sisestatuna müüti, või müüdistudes, aga kogu toimingu struktuur muutub pöördumatult:

Joonis 2. Müüdi struktuur

III MÄRK			
<i>kink</i>			
I TÄHISTAJA		II TÄHISTATAV	
3. Märk		<i>heatahtlikkus</i>	
<i>Punane roos</i>			
1. Tähistaja	2. Tähistatav		
<i>Akustiline</i>	<i>Majanduslik</i>		
<i>kujund</i>	<i>vahetus</i>		

Ent siinkohal on tähtis märkida, et müüt ei hävita märgi poolt tähistatavat, ta vaid deformeerib seda – see, mis enne oli majandusliku vahetuse akt, saab nüüd sümboolseks zhestiks, heatahtlikkuse kinnituseks. Müüdis märk tardub, klaasistub ajaväliseks printsiibiks (Barthes 2004: 248) – ta ei hävita, ei salga mitte midagi, vaid ainult moondab. Sellest omakorda tuleneb duaalsus, millest Bourdieu räägib: kuitahes võrdne kingituste vahetamise akt kätkeb endas alati domineerimise potentsiaali ning ka kõige ebavõrdsem andmine kujutab endast siiski „võrdse inimlikkuse tunnustamise sümboolset akti“ (Bourdieu 2003: 213, 214).

Selline on kingivahetuse semiootiline alkeemia, mütologiseerimise protsess, mis mitte ei jäta heatahtlikkust tühjaks, vaid küllastab selle märgi deformeerunud tähendusega. Seega ei ole alust väita, et tõelist heatahtlikkust pole olemas, kuna see on kõigest subjektiivne.

Muidugi, kuna müüt ei ole midagi muud kui puhas vorm, teatud tüüpi kõne, võib alati väita, et kogu protsess jääb ikkagi majanduslikuks vahetuseks, sõltumata tõlgendusest. Siinkohal on mõistlik meenutada Bourdieu' eelpool toodud sõnu: sümboolsete hüvede majandust on võimalik mõista siis ja ainult siis kui ollakse „algusest peale valmis tõsiselt võtma seda kahemõttelisust, mis ... on olemas realsuses endas“ (Bourdieu 2003: 205, 206). See lõhe, kahemõttelisus, on võimalik aga vaid sellisel juhul kui nii subjektiivsed kui objektiivsed tõed on võrdväärsed, kui on tõene öelda, et müüdid tegelikult eksisteerivad.

Sellel, et nii kollektiivsetel kui objektiivsetel tõdedel on võrdne eluõigus, et nad on mõlemad (sotsiaalsesse) reaalsusse sisse kirjutatud, on ka praktiline põhjus. Nimelt lubab

see säilitada tähtsat eristust teadmiste ja arvamuste vahel. See on probleem, milleni jõuab Teun A. Van Dijk oma teoses *Ideology* (1998), kus konstrueerib seda, mida ta nimetab sotsiaalseks tõeks – sotsiaalse grupi sisest tõest õigustatud uskumust – sarnaselt Bourdieu’le sotsiaalsete gruppide pinnalt võrsuvana. Van Dijk eristab faktiteadmisi ning sotsiaalseid teadmisi, nimetades sotsiaalselt tõeseks neid uskumusi, mis on sotsiaalselt tunnustatud ning jagatud. Sotsiaalselt tõesed on mõned faktiteadmised ning kõik antud grupi sisesed sotsiaalsed teadmised, kusjuures sotsiaalset teadmist defineerib autor järgmiselt: „Võib öelda, et *A teab p-d*, kui *A* usub, et *p* ning ka rääkija või terve kogukond usuvad, et *p*“ (Van Dijk 1998: 36). Van Dijk aga ei lähe siit kaugemale ning jõuab järeldusele, et kogu „[sotsiaalne] teadmine on relatiivne, relativismist pole pääsu.“ (*ibid.*)

Kas relativism tähendab seda, et kõik sotsiaalsed teadmised on pelgalt arvamused ning neil puudub tõeväärtus? Van Dijk nii ei leia. See selgub arutlusest arvamuste ja (sotsiaalsete) teadmiste erinevuste üle. Üheks olemuslikuks erinevuseks on van Dijk-i arvates just nimelt see, et teadmistel on tõeväärtus. Kui detektiiv ütleb peale uurimise lõppu: „Ma tean, et John tappis Mary“, siis see lausung on kas tõene või väär sõltuvalt sellest, kas detektiiv eksis või mitte. Arvamustel aga tõeväärtust ei ole: lause „see film oli igav“ väljendab kõneleja subjektiivset suhet sellesse filmi ega ütle midagi olemuslikku ei rääkija ega filmi kohta, mistõttu lausungil tõeväärtus puudub.

Van Dijk paneb ette veel teisegi eristuse: arvamused on hinnangulised, teadmised aga seda olla ei saa. Selline liigendamine pole siiski endastmõistetav. Valdav osa arvamusi on hinnangulised: „ilm on jube“, „olukord oli hirmus“. Samas, nagu ka van Dijk ise mõönab, on olemas mittehinnangulisi arvamusi: „John ilmselt tappis Mary“, „tee on vist külm“. Lisaks van Dijk’i poolt toodule võib öelda, et on olemas ka hinnangulisi teadmisi. Kui rassist ütleb „ta on must!“, oleks naiivne arvata, et tegu on lihtsalt olukorra kirjeldusega, milles puudub hinnanguline aspekt. Või, nagu van Dijk ise õigusega mõönab, piir arvamuste ja sotsiaalsete teadmiste vahel on hägune.

Vastuseta jäi siiski küsimus, mida mõista relativismi all? Ülaltoodust nähtub, et sotsiaalselt tõesed teadmised on uskumused, mis on sotsiaalselt tunnustatud ning jagatud. Aga miks on sel viisil määratletud tõene teadmine relatiivse iseloomuga? Kõige tõepärasem seletus võiks olla, et *see* tõene teadmine ei välista alternatiivset tõde, kuivõrd sellise teadmise kui uskumuse ainsaks tõeväärtuse kriteeriumiks on tema sotsiaalne

tunnustatus. Ja sellisena on ta sarnane Bourdieu' kollektiivselt subjektiivse tõega. Erinevus kahe tõekäsitluse vahel on ilmselt selles, et van Dijk'i sotsiaalne tõde *võib* olla, Bourdieu' kollektiivselt subjektiivne tõde aga kindlasti *ei ole* seotud objektiivse st teadusliku tõega.

Ühelt poolt objektiivsed ning teiselt poolt kollektiivselt subjektiivsed tõed on seega eksisteerinud ja eksisteerivad reaalselt. Viimane tõeliik *võib* rajaneda vääritimõistmisel: individuaalsed subjektid või neist koosnev kollektiivne subjekt ei tunne objektiivset/majanduslikku tõde ära. Ent *ei pea*: kollektiivselt subjektiivsed tõed võivad rajaneda kollektiivsel äratundmisel kollektiivse mitte-äratundmise kohustuslikkusest ja kasulikkusest. Millise variandiga on tegemist, sõltub konkreetsetest ajaloolistest oludest. Kõige tõenäolisemalt seisneb tõde siin selles, et kõnealused kaks tõde on alati seisnud komplementaarses vahekorras, ehkki erinevates proportsioonides.

6. ARUTELU

Sorokini käsitleses kujutab kogu ajalugu endast kolme tõesüsteemi/kultuurilise mentaliteedi paratamatut ning pidevat ringlust. Esmapilgul näib see meenutavat Aleksandr Bloki tuntud luuletust, kus kõik kordub, miski ei muutu.⁵ Ometi on see sarnasus näiline.

Kultuuritüüpide järgnevuse teeb paratamatuks nende sisemise arengu loogika. Iga kultuur ammendab oma loomepotentsiaali ning peab asenduma uuega. On tõenäoline, et Sorokin alahindas seejuures eksogeensete tegurite tähendust ühe või teise tüübi arengule ja hävingule. Suurte kultuuritsüklite eri faaside kordumine ei tähenda perioodilist naasmist ühte ja samasse punkti. Ajalugu pole Sorokini jaoks suletud ring, vaid spiraal: nominaalselt sama faas ilmub uuesti juba kõrgemal arenguastmel.

Sorokini tõekäsitluse juures jäid vastuseta mitmed küsimused. Mäletatavasti määratles ta idealistlikku tõde kui meelelise ja ideatsionaalse sünteesi (Sorokin 2017: 84). Kahe faasipetsiifilise põhitõe sünteesist võiks järelduda nn *tõelise tõe* olemasolu idealistlikus kultuuritüübis. Seega ringleksid tõesüsteemid selliselt: (ideatsionaalne) pooltõde → (idealistlik) tõde → (meeleline) pooltõde. Sellisel juhul jääks aga selgusetuks, millistel põhjustel leiab üldse aset üleminek tõesest pooltõesese faasi.

Siin on nähtavasti tegemist ennekõike terminoloogilise probleemiga. Sünteesi all ei pea Sorokin ilmselt silmas mingit integreeritud püsivat tervikut, vaid lihtsalt kooslust. Viimane idealistlik faas aga oligi pigem kahe elemendi ajutine kooslus/kooseksisteerimine, milles ühe elemendi osatähtsus (antud juhul ideatsionaalse/religioosse/kirikliku) järk-järgult kahanes ning teise osatähtsus (antud juhul meelise/maise/ilmaliku) kiiresti kasvas.

⁵ Ночь, улица, фонарь, аптека, //Бессмысленный и тусклый свет.// Живи еще хоть четверть века – // Все будет так. Исхода нет. // Умрешь — начнешь опять сначала // И повторится все, как встарь: // Ночь, ледяная рябь канала, // Аптека, улица, фонарь (Blok 1923).
Õö, latern apteek, kõnnitee. // Maailm on kurb ja koolnukaame, // Ühtainu, keset kitsaid raame, // Me ringleme. Nii jääbki see. // Kui suredki, kõik algab samas. // Taas korduvad need samad lood. // Õö, kanal jäiselt virvendamas. // Umbtänav, latern rohupood (K. Kanguri tõlge 1972).

Teine küsimus oli seotud nn „teelahkme“ mõistega. See oli küsimus võimalikust valikust vana, iganenud ja ühekülgse ning uute, arenemisvõimeliste tõesüsteemide vahel. Küsimus sellest, kas kolme kultuuritüübi *resp* kolme tõesüsteemi vaheldumine on paratamatu või jätab avatuks erinevad tulevikustsenaariumid? Kas pole siin tegemist vastuoluga Sorokini käsitluses?

Vastuolu usutavasti siiski ei ole. Kultuuritüüpide vaheldumine on küll paratamatu, ent teatud ajaloolis-poliitilistes tingimustes võib nende areng pikemaks ajaks seiskuda. Selliseid näiteid pakuvad mitmete Euroopast väljapoole jäävate kultuuriareaalide teokraatlikud ja kastisüsteemid.

Fataalse tähendusega on küsimus kultuuri- ja tõetüüpide ajaloolisest järgnevusest. Ilmnes, et Sorokini uuringud kinnitavad selgelt rütmi *meeleline* → *ideatsionaalne* → *idealistic* olemasolu. Autor põhjendab, miks meelelisele kultuuritüübile (milles me praegu oleme), ei saa järgneda idealistikku. Meeleline faas võib lõppeda üksnes põhjaliku sotsiaalse kataklüsmiga, radikaalse pöördega ideatsionaalsesse ajastusse (Sorokin 1957: 697-698). Tuues sisse rütmi *meeleline* → *ideatsionaalne* U *idealistic*, st idealistliku alternatiivi, teostas Sorokin *oma teoorias* pöörde, mis ei eelda ühiskonna arengus õigupoolest enam mingit radikaalset pööret, meenutagem kasvõi renessansi. Asja ei tee selgemaks oletus, et isegi pärast taolist pööret pidas Sorokin tõenäoliselt mitte üksnes õigemaks vaid ka tõenäosemaks ideatsionaalset stsenaariumi (Käärik 2017: 342). Selge on vaid see, et ei saagi täpselt teada, milline tõesüsteem Oktsidenti ees ootab.

Foucault' sotsiaalfilosoofiline ja sotsioloogiline pärand, nagu klassikuile kohane, on äärmiselt mahukas. Sellest suuremat osa seob tõe teema. Sellest suuremast osast suur osa käsitleb tõe ja võimu suhteid. See on sotsioloogiliselt kõige huvitavam ja võib-olla ka kõige originaalsem osa Foucault' teaduslikust testamendist. Paljude küsimuste seast, mis seni vaidlusi sünnitavad, tasuks peatuda paaril.

Esiteks, võimu ja domineerimise vahekord. Võim ja tõde on lahutamatud. Ent Foucault seob tõe ka domineerimise. Mõistetavalt kerkib omakorda küsimus võimu ja domineerimise vahekorra kohta. Mõni aeg enne surma tunnistas Foucault, et need mõisted on tal olnud halvasti defineeritud (Foucault 1981c: 114-115). Piiritledes tagantjärele võimuhete ja domineerimisseisundite *vahekorda* – esimesed on mängulised, dünaamilised ja pööratavad, teised aga staatilised ja pöördumatud allutamissuhted – jättis

ta ikkagi selgitamata võimuhete ja domineerimisseisundite omavahelise *võimuvahekorra*. On alust väita, et seal, kus Foucault räägib tõe ja võimu dialektikast, räägib ta hoopis tõest ja domineerimisest.

Teiseks, milline on võimu vahendatud ja suunatud tõediskursuse tähendus ja ontoloogiline staatus. Foucault'le on ette heidetud, et ta on küll kirjutanud tuhandeid väga innovaatilisi lehekülgi võimust, mitte kunagi aga võimust kui sotsiaalsest nähtusest tema tegelikus toimes. On rääkinud ülimalt marginaalselt võimu teostamise vormidest, pole aga näidanud, et võimudiskursused, -protseduurid ja -tehnoloogiad suunavad inimeste reaalsel käitumist. See tähendab, ei ütle, et need materialiseeruvad sotsiaalses tegelikkuses või juhivad inimeste tegevust. Teisisõnu, Foucault justkui eeldab, et diskursused iseenesest on juba teatud praktilise sekkumise viisiks ning käivad pigem reaalse tegevusega kaasas, kui et on selle põhjuseks (Callewaert 2006: 90–91). Lühidalt öeldes on kriitika tuum selles, et võimuhete raames toodab võim enda kohta küll tõde, ent Foucault ei ütle, kas ja mil määral see tõde toodab tegelikkust (Käärik 2013: 255).

Esitatud kriitika mõte ei ole päris selge. Tekib küsimus, milleks siis taolised diskursused, kui nad on võimu jaoks praktiliselt kasutatud? Tõenäoliselt on vastupidi: võim, sulandudes tõediskursusse ja esinedes tõesena, suudab tänu sellele üsna efektiivselt suunata inimeste käitumist.

Jürgen Habermas tuletas oma tõekontseptsiooni suuresti analüütilisest filosoofiast, mille järgi tõeväärtus on lauseomadus, mis määrab ära kõneleja poolt esitatud kehtivusnõuete tõesuse/vääruse. Tõesena tuleb aktsepteerida tõde, mis on ühe diskursuse piires kõige paremini põhjendatud. Tõde on seega diskursiivne, kehtestatakse ratsionaalse debati tulemusena. Tundub mõistliku ja lihtsa lahendusena keerukale probleemile. Ometi pole kõik nii lihtne.

Diskursiivse tõe kujundamine Habermasi versioonis eeldab teatud eeldusi. On vaja süsteemi poolt mittemoonutatud kommunikatsiooni ehk ideaalset vestlussituatsiooni (*nicht-verzerrte Kommunikation, ideale Sprechsituation*). Ent Habermas pole näidanud reaalseid võimalusi ideaalse vestlussituatsioonini jõudmiseks. Küll on ta põhjendatult näidanud, et süsteem moonutab elukeskkonna kommunikatsiooni ning pole huvitatud tingimuste loomisest vabaks diskursuseks. Ilma kommunikatsioonivabaduseta jääb Habermasi teooria aga filigraanseks mõtteliseks eksperimendiks, sarnaselt John Rawlsi

õigluse teooriale, mis näitab küll ära protseduurid, mille kaudu jõuda sotsiaalse õiglusele, ent ei näita, kes võiks neid protseduure jõustada (vrd Käärik 2013: 274). Viimane punkt on äärmiselt oluline, see on küsimus diskursiivse tõe institutsionaliseerimisest. Kui isegi jõuda ideaalses vestlussituatsioonis kujundatud sotsiaalse tõe, vajab see tõe seadusandlikku initsiatiivi, mis tagaks diskursiivsetele otsustele õiguslikult siduva jõu.

Lõpuks, Habermasi eeldus inimeste ratsionaalsest käitumisest ja siirast soovist jõuda tõe ei tundu päris tõene. Evolutsiooniteooria tõestab pigem vastupidist. Klassikaline vangidilemma ning ühisomanditragöödia lubavad oletada, et vajadus olla ratsionaalne pole inimliigi arenemise käigus mänginud seda rolli, mida talle aeg-ajalt omistatakse.

Bourdieu käsitles tõe kahetasandilisena. Autori oluliseks panuseks sotsiaalse tõe temaatika lahtimõtestamisel tuleb pidada objektiivse ning kollektiivselt subjektiivse tõe eristust ning nende vahekorra analüüsi. Ent kas taoline eristus kehtib ainult eelkapitalistlike st arhailiste ühiskondade kohta? Ilmselt mitte, sest tema uuringutest nähtub selgelt, et samasugused kollektiivse enesepettuse eufemistlikud mehhanismid toimivad nt kaasaegses kirikus. Vähe sellest, Bourdieu näib neid mehhanisme pidavat universaalseteks: tegemist on „probleemiga, mis tõstab üles institutsioonide (või väljade) tõe eksplitsiitse formuleerimise, milliste tõe tähendab keelduda oma tõe eksplitsiitsest formuleerimisest“.⁶

On tarvis leida subjektiivsete tõeobjektide objektiivsed tingimused (Bourdieu 2003: 203), nood tingimused aga kujutavad endast vähemalt osaliselt teatud tüüpi praktikaid. Kuivõrd praktikad on alati vormid, järeldeb sellest, et teatud tüüpi vormides instantsieeruvad universaalid, mis, kui neid väljaspetsiifilise *habitus*'ega ära tunda, kujutavad endast sotsiaalseid tõesid. Seega, kollektiivselt subjektiivseid tõesid kehtestatakse sümboolse vägivallaga, teatavat sorti uskumus- ja tajukategooriate inkorporeerimistöö tulemusena.

Siinkohal avaldub ülimalt oluline järelduseni. Kollektiivselt subjektiivsed tõesed on reeglina elitaarse päritoluga ning kehastavad domineerimisstrateegiate olulist (kui mitte keskset) elementi. Sellistena seisavad nad tõlgenduses lähedal (või on identsed) *doxa* mõistele. Väidan hüpoteetiliselt, et kollektiivselt subjektiivsed tõesed võrduvad *doxa*'ga või

⁶ *Le problème ...que fait surgir l'explicitation de la vérité d'institutions (ou de champs) dont la vérité est de refuser l'explicitation de leur vérité* (Bourdieu 1994: 203).

on selle osaks ning on seega elitaarsed müüdid: 1) mis ei ole kooskõlas objektiivse tegelikkusega; 2) mis on konstrueeritud ennekõike sümboolselt vägivaldsete domineerimissuhete vägivaldseteks taastootmiseks; 3) mida domineerivad kihid teesklevad uskuvat selleks, et: a) kinnitada grupisisest solidaarsust; b) motiveerida uskuma neid, kes seda tegelikult uskuma ei peaks st kellele selline usk on objektiivselt kahjulik.

Lõpuks võtan vaatluse alla, nagu sissejuhatuses lubatud, veel kolm küsimust: a) milliseid sotsiaalseid tõesüsteeme autorid peavad vajalikuks eristada; b) kas ja kuidas on Sorokini, Foucault', Habermasi ja Bourdieu' arusaamised tõest seotud põhiliste tõeteooriatega; c) kas on võimalik eelistada üht tõeteooriat teisele *resp* kas on võimalik põhjendatult väita, et üks tõeteooria on tõesem kui teine?

Sorokini sotsioloogiline süsteem tunneb kaht fundamentaalset tõde: meelelist ja ideatsionaalset. Läheneb ta väljaeristatud tõetüüpidele, erinevalt teistest autoritest diakroonilises, mitte sünkroonses võtmes. Meeleline tüüp, mis võtab tõe tagatiseks väidete vastavuse empiirilisele maailmale, liigitub korrespondentsiteooria alla. Meelelisele põhimõtteliselt vastanduv ideatsionaalne mentaliteet on tõlgendatav ennekõike koherentsusteoreetilises teljestikus. Kõige selgemaks tunnistuseks sellest on kirikuisade ja teoloogide sajanditepikkune tegevus kristliku dogmaatika kodifitseerimisel. Sorokini enda teadustegevus lähtus küll korrespondentsiteooria põhimõtetest, ent püüdis vältida meelelise kultuuritüübi üldisest immanentsest loogikast tingitud hälbeid.

Foucault' puhul jäi selgusetuks, kas tema jaoks eksisteerib kaasaegses ühiskonnas üks või kaks tõde st kas poliitiliselt konstrueeritud tõe kõrval eksisteerib veel iseseisev akadeemiline tõde? Võtan veelkord ette väite „tõde on keskendatud teadusliku diskursuse vormi ning seda tootvate institutsioonide ümber“, *la „verità“ è centrata sulla forma del discorso scientifico e sulle istituzioni che lo producono* (Foucault 1977: 25). Teades, et Foucault' käsitluse raames võim dirigeerib tõediskursust, saab siit teha huvitava järelduse: tõediskursus on koondunud teadusliku diskursuse ning teaduslik diskursus võimu ümber. Võim ja tõde on lahutamatult seotud, tõde saab võimuks ja võim tõeseks. Ent tõde, mis teeb võimu tõeseks, pole enam tõene. Tuleb „rebida tõe võim lahti neist hegemooniavormidest ... milles ta hetkel funktsioneerib“, *si tratta di staccare il potere della verità dalle forme di egemonia ... all'interno delle quali per il momento funziona*

(Foucault 1977: 28). Seega siis eksisteerib Foucault' jaoks teoreetiliselt kaks ning praktiliselt üks tõde. Raske öelda, millise tõeteooriaga seoks ta võimu ülemvõimu alt vabastatud teadusliku tõe. Võimalik, et tegu võiks olla mingi korrespondentsi-, konsensus- ja koherentsiteoreetilise sümbioosiga. Foucault' enda teadusliku loomingu suhestamine käesolevas magistritöös välja toodud tõeteooriatega oleks ilmselt meelevaldne ning vastuolus autori enda intentsiooniga –mitte mahtuda kõikmõeldavate konventsioonide ja klassifikatsioonide alla.

Habermasi puhul pole õigupoolest päris selge, mitu tõde tema jaoks ühiskonnas eksisteerib. Väljaspool kahtlust seisab teadusliku tõe olemasolu, mis on konsensusliku iseloomuga (Habermas 1975: 388). Küsimusele, millise tõeteooria kategooriates mõtestab Habermas isiklikke tõetsinguid, võiks mõningase vastuse anda järgmine fragment: „...argumentatiivsete pingutuste sihiks on just nimelt leida midagi, mis on tõene väljaspool igasugust argumentatsiooni ja õigustust. Küsimus on selles, et tuleb leida tõde, mis ulatub kõigist õigustustest üle/kaugemale.“ *...es gerade das Ziel von argumentativen Bemühungen ist, etwas herauszufinden, was jenseits aller Argumentation und Rechtfertigung wahr ist. Es geht darum, eine Wahrheit herauszufinden, die über alle Rechtfertigungen hinausragt* (Habermas 1999: 53).

Seega, vastupidi üldlevinud arusaamisele, Habermas ei olegi puhas konsensussteoreetik. Tuues sisse mingi tõe konsensusvälise, objektiivse kriteeriumi, mida ta küll lähemalt ei piiritle, läheneb ta kahtlemata korrespondentsiteoreetikutele. Habermasi selline seisukoht on ülimalt oluline ning lubab järeldada, et kaks tõeteooriat, korrespondentsi- ja konsensussteooria mitte niivõrd ei vastandu teineteisele, kuivõrd täiendavad teineteist.

Bourdieu' käsitatud objektiivne tõde on ilmselt liigitatav korrespondentsiteooria alla. Kollektiivselt subjektiivsed tõed on vaadeldavad pragmatistlikena, ent ainult osaliselt: kasulikeks orientiirideks praktilises tegevuses on nad üksnes domineerivatele kihtidele. Autori enda teaduslik tegevus on suures osas tõlgendatav korrespondentsiteoreetilisena.

Ülaltoodust nähtub, et autorid on sotsiaalses tegelikkuses käibinud või käibivatena eristanud tõekäsitlusi, mis liigituvad nii korrespondentsi-, konsensus-, koherentsi- kui pragmatistliku tõeteooria alla. Autorite endi (Sorokin, Habermas, Bourdieu) lähenemine tõele on seostatav ennekõike korrespondentsi- ja konsensussteooriatega, millele *eo ipso* lisandub koherentsiteooria. Ükski tõeteooria, mis pole seesmiselt koherentne, ei saa olla

tõene. Foucault' puhul, nagu just väitsin, on mõistlik jätta küsimus lahtiseks. Eelöeldust tuleneb ka vastus küsimusele, kas mõni tõeteooria on parem kui teine? Jättes kõrvale pragmatistliku versiooni, võib öelda, et magistritöö sissejuhatuses esitatud tõeteooriad ei välista üksteist, vaid seisavad pigem komplementaarses vahekorras.

Eelpoolne arutletu on näitlikustatud tabelis1:

Tabel 1. Autorite eristatud tõeteooriad.

Autor	Korrespondentsiteooria	Konsensusiteooria	Koherentsiteooria	Pragmatistlik tõeteooria
Pitirm Sorokin	Meeleline tõde empiiriline kogemuslik relatiivne Näide: <i>Science</i> <hr/> ◇ ⁷		Religioosne tõde meelte-ülene jumalik absoluutne Näide: kristlik dogmaatika	
Michel Foucault	Teaduslik tõde (potentsiaalselt) kogemuslik empiiriline Näide: võimust lahtiseotud teadus			Poliitiliselt konstrueeritud tõde Võimu poolt suunatud ja finantseeritud Näide: riiklikult tellitud ja võimupoliitiliselt tõlgendatud uuringud
Jürgen Habermas	Teaduslik tõde konsensus-ülene Näide: konsensusliku tõe verifitseerimine sotsiaalse praktika alusel <hr/> ◇	Teaduslik tõde diskursiivne konsensuslik Näide: ideaalne arutlus <hr/> ◇		
Pierre Bourdieu	Objektiivsed tõed teaduslik majanduslik sümboolselt vägivaldne Näide: <i>Potlatch</i> kui võimumäng <hr/> ◇			Kollektiivselt subjektiivsed tõed sümboolsete hüvede majandus kaasaegne kirikumajandus paternalism <i>doxa</i> Näide: kingitused

⁷ Autorite endi tõeteoreetiline lähenemine. Lisaks tabelis näidatud eksplitsiitse tuleks arvestada kõigi implitsiitse kuuluvusega koherentsiteooria alla.

KOKKUVÕTE

Käesoleva magistritöö eesmärgiks oli uurida tõekäsitlusi sotsiaalteadustes, heites pilgu neljale sotsioloogiaklassikule, kes on tõeküsimusega tegelenud. Kuigi tõde on teaduse jaoks fundamentaalse tähtsusega mõiste, on selle olemuse haaramine sotsiaalteadustes osutunud äärmiselt vaevaliseks. Ühest küljest on põhjuseks uurimisobjekti äärmine keerukus, teisalt asjaolu, et suur osa sotsiaalteaduslikust uurimismaterjalist on vahendatud. Teisisõnu, erinevalt loodus- ning reaalteadlastest ei seisa sotsiaalteadlase laual puhtad andmed: need on juba respondentide poolt tõlgendatud.

Sorokini arvates leiab aset kolme erineva tõesüsteemi igavene spiraalne ringlemine: meeleline, ideatsionaalne, idealistlik; fundamentaalsed on kaks esimest. Idealistlik kujutab endast üleminekuperioodi ühelt põhisüsteemilt teisele. Analüüsist nähtub mõneti ootamatult, et Sorokini teooria ei anna vastust küsimusele, millisesse tõesüsteemi Oktsident suundub, ideatsionaalsesse või idealistlikku. Esitatud tõeteooriatest paigutuks Sorokini enda uuringud mõningate mööndustega korrespondentsiteooria alla.

Foucault tõestab, et tõde on paratamatult seotud võimuga ja eksisteerib ainult selles. Kuni objektiivne teaduslik tõde pole lahti seotud võimu-, täpsemalt domineerimissuhete deformeerivast survest, saab tema olemasolu käsitada üksnes teoreetilise/mõttelise. Foucault' enda teoreetilise pärandi paigutamine magistritöö alguses toodud tõeteooriate alla pole võimalik. Tõene poleks isegi tema panuse käsitsemine erinevate teooriate sümbioosina.

Jürgen Habermasi ratsionaalsest kommununikatsioonist tõukuv tõeteooria rajaneb üldise arusaama kohaselt konsensususe põhimõttel. Tähelepanuta on reeglina jäänud tõsiasi, et argumenteeriva diskursuse eesmärk on Habermasi arvates jõuda tõeni, mis on ühtlasi argumentatsiooni-ülene. Tegemist on seega lähenemisega, kus konsensuslik ja korrespondentsiteooria seisavad komplementaarses vahekorras.

Bourdieu' taotluseks oli seletada kollektiivselt subjektiivse ja objektiivse tõe vahekorda. Autori arvates ei ole võimalik taandada esimest teisele ja *vice versa*. Kollektiivselt subjektiivsed tõed kujutavad endast tegelikult elitaarse päritoluga müüte – sümboolse vägivalda instrumente. Bourdieu' enda tõekäsitlus on valdavalt korrespondentsiteoreetilise iseloomuga.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Althusser, L. (2006). Ideoloogia ja ideoloogilised riigiaparaadid. I osa. *Akadeemia*. Nr 7. lk 1451-79
- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aron, R. (1963). Introduction. – *Max Weber. Le savant et le politique*. Paris: Union Générale d'Éditions, 6-52.
- Barthes, R. (2004). Müüt tänapäeval. *Mütoloogiad*. Tallinn: Varrak, 225-263
- Beck, U. (2005). *Riskiühiskond: Teel uue modernsuse poole*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus
- Блок, А. (1923). *Собрание сочинений Александра Блока. Том третий, Стихотворения. Книга третья, 1907-1916*. Берлин : Эпоха
- Blok, A. (1972). *Ööbikuaed. Valik luulet*. Tallinn: Eesti Raamat
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions de Seuil.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations Pascaliennes*. Paris: Éditions de Seuil.
- Bourdieu, P. (2003). *Teoteooriast. Praktilised põhjused*. Tallinn: Tänapäev
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Éditions de Seuil.
- Булгаков, М. (2015). Мастер и Маргарита. – *Полное собрание черновиков романа. Основной текст*. Том 2. Москва: Пашков дом.
- Callewaert, S. (2006). Bourdieu, Critic of Foucault: The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy. – *Theory, Culture & Society*, 23, 73-98.
- Durkheim, É. (1977). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Foucault, M. (1971) *Nietzsche, Genealogy, History*.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1977). *Microfisica del potere. Interventi politici*. A cura di Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984b). *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984c). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Entrevista con Michel Foucault el 20 de enero de 1984. – *Concordia: revista internacional de filosofía*, 6, 99–116.
- Foucault, M. (2005). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2005). *Seksuaalsuse ajalugu 1. Teadmistahe*. Tallinn: Valgus.
- Foucault, M. (2011). *Teadmine, võim, subjekt. Valik räägitust ja kirjutatust*. Tallinn: Varrak
- Fromm, E. (2005). *The Sane Society*. London and New York: Routledge.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H. et al (1997) *Filosoofilise hermeneutika klassikat*. Tartu: Ilmamaa
- Gadamer, H. (2002). *Hermeneutika universaalsus. Valik esseid ja intervjuusid*. Tartu: Ilmamaa
- Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1971). Zu Gadamers „Wahrheit und Methode“. – Theorie-Diskussion. Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 45-56.
- Habermas, J. (1973). Wahrheitstheorien. – Fahrenbach, H. (Hrsg.). *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*. Pfullingen: Neske, 211-265.

- Habermas, J. (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns*. – Bd. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns*. –Bd. 2. *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1986). *The theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society. Volume one*. Polity Press
- Habermas, J. (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (2004). *Vom Wesen der Wahrheit*. – *Gesamtausgabe, Bd. 9*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Max Neimeyer.
- Hempel, C. G. (1977). *Zur Wahrheitstheorie des logischen Positivismus*. –Skirbekk, G. (Hrsg.). *Wahrheitstheorien: eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hirsch, E. D. (1967). *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Hirsch, E. D. (1976). *The Aims of Interpretation*. Chicago: Chicago University Press.
- James, W. (1950). *The Principles of Psychology*. Two Volumes, vol. 2. New York: Dover.
- Jaspers, K. (1932). *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. Oldenburg: Gerhard Stalling.
- Käärik, H. (2013). *Klassikaline ja nüüdisaegne sotsioloogiline teooria*. Tartu Ülikooli kirjastus.

- Käärik, H. (2017). Pitirim Sorokin: sotsioloog, mässaja, prohvet. *Meie ajastu kriis*. Tartu: Ilmamaa, 314-342
- Lewis, D. (1986). *On The Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Lotman, J. (2016). Sõnakunsti teose kompositsioon. *Kultuurisemiootika. Tekst – kirjandus – kultuur*. Tallinn: Tänapäev, 76-173
- Marx, K. (1998). Exzerpte und Notizen. Sommer 1844 bis Anfang 1847. – *Karl Marx. Friedrich Engels. Gesamtausgabe (MEGA)*, IV Abt., 3. Bd. Berlin: Akademie Verlag.
- Merton, R. (1942). The Normative Structure of Science.
<http://www.panarchy.org/merton/science.html> viimati avatud 24.01.2018
- Merton, R. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: The Free Press.
- Miller, A. (2007). *Philosophy of Language. Second Edition*. London and New York: Routledge
- Nietzsche, F. (1930). *Werke in zwei Bänden*. Zweiter Band. Leipzig: Alfred Kröner.
- Nietzsche, F. (2006). *On The Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Renan, E. (1870). *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy frères.
- Sider, T. (2001). *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorokin, P. (1941). *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, 4 vols, vol IV, New York: Bedminster Press.
- Sorokin, P. (1957). *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Extending Horizons Books.
- Sorokin, P. (1992). *The Crisis of Our Age*. Oxford: Oneworld.

- Sorokin, P. (2017). *Meie ajastu kriis*. Tartu: Ilmamaa.
- Spengler, O. (2012a). *Õhtumaa allakäik. I köie. Kuju ja tegelikkus*. Tartu: Ilmamaa
- Spengler, O. (2012b). *Õhtumaa allakäik. II köide. Maaailma ajaloolised perspektiivid*. Tartu: Ilmamaa
- Tamm, M. (2011). Teadmine, võim, subjekt: Michel Foucault' tõe ajalugu. – *Michel Foucault. Teadmine, võim, subjekt. Valik räägitust ja kirjutatust*. Tallinn: Varrak, 393-428.
- Tool, A. (2002). Mõistmise ring. *Hermeneutika universaalsus*. Tartu: Ilmamaa, 461-474.
- Toynbee, A. (2003). Tsivilisatsioonide murdumine. *Uurimus ajaloost*. Tartu: Ilmamaa, 25-309
- Ungurenau, C. (2013). Bourdieu and Derrida of Gift: Beyond the „Double Truth“ and Pradox.
- Van Dijk, T. (1998). *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Wallerstein, I. (2000). Globalisation or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System. *International Sociology*. Vol 15(2): 251-267
- Weber, M. (2010). *Poliitika kui elukutse ja kutsumus. Teadus kui elukutse ja kutsumus*. Tallinn: TLU Press.
- Wilson, E. O. (1978). *On Human Nature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press
- von Wright, G. H. (1996). *Minerva öökull*. Tallinn: Vagabund

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina, Roland Schimanski

annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose:

Tõe mõistest sotsiaalteadustes

mille juhendaja on Henn Käärik:

- 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
- 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus **25.01.2018**